La crise moderniste

Dans la vie de la société, une crise est définie comme «une situation de trouble profond [...] laissant craindre ou espérer un changement profond» (Trésor de la langue française). *La crise moderniste répond bien à cette définition. Elle correspond, en effet, pour un certain nombre de théologiens, à une remise en cause des repères considérés comme classiques. Ce qu'espèrent ses acteurs, c'est un changement profond de l'Église catholique, qui renouera le dialogue avec son siècle. Cependant la crise semble s'arrêter par voie d'autorité. L'encyclique* Pascendi, *jointe à plusieurs mesures disciplinaires, est souvent présentée comme posant un point final. Mais la crise survit, souterraine. Si les acteurs disparaissent, les questions posées demeurent présentes durant un demi-siècle.*

Avant de revenir sur quelques-unes des lectures de la crise moderniste qui ont été données, il convient de rappeler les principales composantes de celle-ci. La matière est complexe, du fait de la pluralité des dimensions. Si la remise en question de l'exégèse pratiquée alors est bien connue, par d'autres aspects, le phénomène touche le dogme, la philosophie, la doctrine sociale de l'Église. Ainsi, c'est toute une manière, pour les catholiques, de se situer dans la société du début du XX^e siècle qui est en jeu.

Le déroulement de la crise moderniste

L'arrière-plan de la crise

Aux Lumières, les théologiens du XIX^e siècle ont d'abord été tentés d'opposer le traditionalisme, illustré par Joseph de Maistre, Louis de Bonald et Félicité de Lamennais, qui valorise, non pas la raison individuelle, mais la tradition, comprise comme un donné intangible, venant de Dieu et transmis par la société et par l'Église.

Mais, tandis que l'option semi-rationaliste, proposant de passer toutes les vérités au crible du doute, a été condamnée par le *Syllabus* (8 décembre 1864), le traditionalisme s'efface au profit du thomisme, présenté comme unissant foi et raison (encyclique *Æterni Patris*, 4 août 1879). Peu avant, le concile Vatican I (1870) a posé les rapports entre foi et raison comme reposant sur les principes de non-contradiction et d'entraide mutuelle.

Un premier conflit se fait jour en Allemagne autour d'Ignaz von Döllinger, théologien et historien, professeur à l'université de Munich, spécialiste de l'histoire des premiers siècles de l'Église. Dès 1854, il s'oppose à la définition de l'Immaculée Conception, au nom d'une théorie fixiste de la tradition qui refuse tout enrichissement du dogme. De même, il juge que le dogme de l'infaillibilité pontificale ne peut se justifier au regard de l'histoire des premiers siècles[1].

Pie IX ne lui répond pas sur ce terrain-là mais sur celui de la discipline. Quand Döllinger réunit une assemblée de savants catholiques à Munich, en 1863, le pape lui reproche d'avoir réuni des théologiens sans mandat de la hiérarchie, «à qui il appartient de diriger et de surveiller la théologie[2]».

Dans le monde de l'exégèse, Ernest Renan (1823-1892) provoque un séisme en décidant d'appliquer à la Bible les méthodes d'analyse littéraire et en refusant, dans une perspective rationaliste, toute idée de miracle. Sa *Vie de Jésus* (1863) suscite environ 300 réfutations dans le monde catholique en l'espace de deux ans, qui s'apparentent plus à une fin de non-recevoir qu'à une remise en question : en christologie, on fait porter l'insistance sur la divinité de Jésus, et en exégèse, on rappelle la transcendance du texte sacré, tout en en restant, le plus souvent, au commentaire littéral ou au concordisme.

Pourtant, dans son *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient jusqu'aux guerres médiques*, François Lenormant (1837-1883) ose aller plus loin en affirmant qu'il n'y a pas de chronologie biblique et en cherchant à écrire une histoire profane d'Israël. Il admet aussi l'hypothèse documentaire pour le Pentateuque et n'hésite pas à comparer les onze premiers chapitres de la Genèse aux traditions des peuples voisins de l'Orient. Il estime même que la Bible n'entend pas donner un enseignement de type scientifique et que l'inspiration ne touche, dans le texte sacré, que ce qui a trait à la foi et aux mœurs. Le livre est inscrit à l'Index en 1887.

La suppression des facultés de théologie d'État débouchant sur la création de la V^e section de l'EPHE qui constitue les sciences religieuses comme un domaine à part de la théologie amène les initiateurs des instituts catholiques de Paris et de Toulouse, M^gr d'Hulst et le chanoine Duilhé de Saint-Projet, à lancer une instance de dialogue entre la foi

1. Il déclare à Hyacinthe Loyson en mai 1869 : «La papauté, par suite des fausses décrétales sous l'influence de Grégoire VII, a pris la forme d'un absolutisme que ma conscience chrétienne, et je dirai ma conscience historique, ne me permettent pas d'admettre.» Cité dans : Roger Aubert, *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878)*, 1952, 2^e éd., (Histoire de l'Église, 21), Paris, Bloud et Gay, 1963, p. 317.

2. Lettre *Tuas libenter* de Pie IX à l'archevêque de Munich (21 décembre 1863).

et la science : les congrès scientifiques internationaux des catholiques, qui se tiennent régulièrement à partir de 1883[3].

Les prolégomènes de la crise

Avant que n'émerge la crise moderniste, trois événements se produisent dans la dernière décennie du XIXe siècle, qui peuvent être lus comme des annonces de celle-ci.

1. Le P. Charles Maignen (1858-1937), religieux de Saint-Vincent-de-Paul, de tendance anti-libérale, dénonce un livre du P. Félix Klein (1862-1953) qui cherche à faire connaître en France la pensée du P. Isaac Hecker (1819-1888), fondateur des religieux paulistes. L'auteur de ce livre, exaltant la pastorale menée par l'Église aux États-Unis, prône l'action plutôt que la contemplation dans la vie religieuse, mais aussi la démocratie et la liberté religieuse. C'est l'*américanisme,* qui est blâmé par une lettre de Léon XIII au cardinal James Gibbons (1834-1921), archevêque de Baltimore (*Testem benevolentiæ*, 22 janvier 1899)[4].

2. Un premier débat s'ouvre dans le domaine de l'exégèse. C'est l'époque où le dominicain Marie-Joseph Lagrange fonde l'École biblique de Jérusalem (1890) et la *Revue biblique* (1891). La même année, Fulcran Vigouroux (1837-1915) lance la publication du *Dictionnaire de la Bible.*

Mais voici qu'Alfred Loisy (1857-1940), jeune enseignant à l'Institut catholique de Paris (exégèse, hébreu, assyrien, éthiopien), entre en scène. Après que M. Icard, supérieur général de Saint-Sulpice, ait interdit aux séminaristes de suivre ses cours sans en référer au recteur, Mgr d'Hulst réagit par un article dans *Le Correspondant* (25 janvier 1893) où il se propose de présenter les différentes écoles exégétiques en présence. Tout le monde croit reconnaître un portrait de Loisy dans ce qu'il appelle *l'école large*, «celle qui, après avoir mis de côté l'enseignement dogmatique ou moral, croit pouvoir faire un triage dans les récits bibliques d'après les procédés de la critique historique». Il s'agit de la doctrine de *l'inspiration restreinte.*

En réponse, l'encyclique *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893) est à double détente.

Elle combat les campagnes de dénigrement menées contre l'autorité de l'Écriture Sainte au nom de la science et refuse l'inspiration restreinte, se fondant sur le principe de non-contradiction entre les savants et les théologiens, s'ils se renferment dans les limites propres de leurs disciplines et n'avancent pas comme certain ce qui ne l'est pas. Mais l'encyclique s'écarte d'une lecture biblique littérale en acceptant, dans certains cas, des interprétations métaphoriques et elle encourage les études bibliques, même par les laïcs catholiques[5].

3. La même année, Maurice Blondel soutient sa thèse : *L'Action* (1893). Par la méthode d'immanence, il invite l'homme à chercher la vérité, non pas à l'extérieur de lui-même, au moins dans un premier temps, mais dans sa conscience. Ce faisant, il prend en compte l'influence kantienne sur ses contemporains – ce qui lui sera reproché. Mais, pense-t-il, le constat de l'insatisfaction due aux carences de cette conscience inspire une action de l'homme, qui le pousse à rechercher une réponse qui vienne de l'extérieur et à s'ouvrir au surnaturel. Cependant la lettre qu'il publie en 1896[6] en réplique aux auteurs catholiques qui voudraient ranger sa pensée dans l'apologétique le conduit à dénier à l'apologétique le caractère d'une stricte philosophie.

Les opposants se manifestent : dans la *Revue thomiste*, le P. Schwalm assimile sa position au kantisme. Dans les *Annales de philosophie chrétienne*, l'abbé Hippolyte Gayraud croit voir dans la position blondélienne une forme de naturalisme[7] et lui reproche de nier la valeur probante du miracle. Blondel, en revanche, considère son adversaire comme le type de «l'extrincésiste». En 1903, dans l'article «Apologétique» du *DTC*, L. Maisonneuve reproche à la méthode d'immanence de minimiser le rôle de l'intelligence dans l'acte de foi, et l'argument est largement repris dans l'ouvrage du P. de Tonquédec : *Immanence. Essai critique sur la doctrine de M. Blondel* (1913)[8].

Tandis que Blondel dénonce dans la scolastique son extrincésisme, les thomistes lisant *L'Action* estiment que la réalité ontologique est constamment éludée au profit de la seule considération du phénomène. Cependant, ils n'ont pas la même notion du *sujet* que Blondel : pour eux, c'est le subjectif de l'individu ; pour lui, ce n'est pas le particulier, mais le sujet en général, dont il se propose d'étudier les déterminismes. Ils assimilent donc Blondel au subjectivisme et au kantisme, qui est aussi une de leurs bêtes noires dans la mesure où il représente la philosophie allemande. D'ailleurs, l'infiltration du kantisme dans la pensée catholique n'a-t-elle pas été condamnée par la lettre de Léon XIII *Depuis le jour* (8 septembre 1899) ?

Ces trois crises, offrent, semble-t-il, plusieurs points communs. Il y a d'abord l'aspect de médiatisation, d'abord, par l'intermédiaire des revues et des journaux, qui touchent un public de chrétiens avertis, mais plus large que celui des protagonistes. Mais il y a aussi le souci de s'ouvrir à l'autre et de vouloir acclimater dans l'Église catholique des courants de pensée présents dans le reste de la société. À chaque fois aussi, se manifestent en contrepoint, des «gardiens du temple» : le P. Maignen, M. Icard, et les thomistes de stricte obédience.

La crise moderniste autour de Loisy

Les «petits livres» de Loisy

Le point de départ de la crise moderniste considérée dans le temps court, c'est la publication du petit livre de Loisy, *L'Évangile et l'Église*. L'ouvrage se veut une réfutation de celui du théologien protestant Adolf Harnack (1851-1930), *L'Essence du christianisme* (tr. fr. 1902) qui regroupe des conférences à destination d'un large public. La thèse de celui-ci peut se résumer ainsi :

> La prétention élevée par les Églises que les dogmes ne sont eux-mêmes que l'exposé de la révélation chrétienne, parce qu'ils sont déduits des saintes Écritures, n'est pas confirmée par l'examen de l'histoire. Cet examen prouve au contraire que le christianisme dogmatique, que les dogmes dans leur conception et leur structure, sont l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile.
>
> Selon Harnack, l'histoire des dogmes fournit ainsi le moyen le plus propre à délivrer l'Église du christianisme dogmatique ou «catholique» pour retrouver plus purement l'Évangile de Jésus, qui s'est exprimé dans le cadre du judaïsme palestinien (royauté de Dieu, justice correspondant à l'amour de Dieu et du prochain, pardon des péchés)[9].

Ainsi, pour Harnack, la critique historique est juge de la théologie puisqu'elle permet de montrer que celle-ci a été infidèle aux Écritures en créant des dogmes qui sont comme un corps étranger, fruit de l'esprit grec[10].

Loisy se propose de le réfuter en montrant que le passage évangélique sur lequel s'appuie le savant allemand pour étayer sa thèse de la conscience filiale de Jésus n'est pas de saint Jean mais seulement une interpolation tardive. Cependant, le Français se place sur le même terrain que l'Allemand, celui de l'histoire des doctrines, en essayant d'analyser le rapport entre «la vérité de l'Évangile et celle du christianisme catholique», ainsi qu'il l'écrit. Émile Poulat écrit : «La césure que [Harnack] plaçait entre l'Évangile et l'Église, [Loisy] semblait la situer entre Jésus et l'Évangile[11].»

Du dépassement de l'approche de l'Évangile comme d'un livre d'histoire, Loisy déduit la dualité entre la réalité de l'Église et ce qu'en disait le Christ[12]. Loisy voit ce changement comme une accommodation devenue nécessaire, mais il introduit une déstabilisation presque totale :

> Le regard, où qu'il se dirigeât, ne rencontrait jamais un point où s'arrêter. Devant soi, l'avenir illimité du catholicisme supposait sa transformation, une transformation par rapport à laquelle la religion de l'humanité se laisse deviner comme un prolongement possible.
>
> Derrière, le mystère du Fils de Dieu échappait aux prises de notre psychologie et les

3. Francesco Beretta, *Mgr d'Hulst et la science chrétienne*, (Textes, dossiers, documents, 16), Paris, Beauchesne, 1996, 500 p.
Par ailleurs, en histoire religieuse, les travaux de Louis Duchesne (1843-1922), professeur à l'Institut catholique de Paris, et du jésuite belge Charles de Smedt (1833-1911), directeur des Bollandistes, tiennent leur rang en face de ceux de l'École méthodique qui règne dans l'université d'État.

4. Léon XIII résume ainsi l'américanisme : «Pour ramener plus facilement les dissidents à la vérité catholique, il faut que l'Église s'adapte davantage à la civilisation d'un monde parvenu à l'âge d'homme et que, se relâchant de son ancienne rigueur, elle se montre favorable aux aspirations et aux théories des peuples modernes. Or, ce principe, beaucoup l'étendent non seulement à la discipline, mais encore aux doctrines qui constituent le *dépôt de la foi.* Ils soutiennent, en effet, qu'il est opportun, pour gagner les cœurs des égarés, de taire certains points de doctrine comme étant de moindre importance, ou de les atténuer au point de ne plus leur laisser le sens auquel l'Église s'est toujours tenue.» *Lettres apostoliques de SS. Léon XIII*, tome V, Paris, La Bonne Presse, s.d., p. 313.
Il reproche aussi aux tenants de cette thèse de trop valoriser l'action de l'Esprit-Saint par rapport à l'obéissance au magistère et de tenir les vertus naturelles pour supérieures à celles surnaturelles.

5. L'avertissement est réitéré dans l'encyclique *Depuis le jour* (8 septembre 1899) blâmant les chercheurs qui prennent à leur compte les arguments contestant l'authenticité et la véracité des textes sacrés. Puis la lettre apostolique *Vigilantiæ studiique* (30 octobre 1902) institue la Commission biblique ayant pour tâche de régler les études des exégètes.

6. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux.*

7. L'accusation de naturalisme est formulée contre Blondel de deux manières contradictoires : «Certains lui reprochent de trop accorder à la nature, de mettre en elle une "exigence" du surnaturel. D'autres, au contraire, lui reprochent de lui accorder trop peu, d'en exagérer l'inconsistance, le surnaturel apparaissant alors comme un élément nécessaire à son intégrité. [...] Dans les deux cas, on aboutit à une nécessité du surnaturel, c'est-à-dire à sa négation.» René Virgoulay, *Blondel et le modernisme*, Paris, Le Cerf, 1980, p. 205.

8. «[À la scolastique Blondel] reproche essentiellement son extrinsécisme. [...] Tout se passe comme si la pratique apologétique voulant se placer sur le terrain de l'adversaire adoptait en fait implicitement les présupposés du rationalisme, fût-ce pour en réfuter les conclusions.» R. Virgoulay, *op. cit.*, p. 182.

9. Joseph Famérée, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. XCI, (janvier-mars 1996), p. 232.

10. Harnack se trouve ici assez proche de Döllinger qui interdisait, au nom de l'histoire, de créer de nouveaux dogmes.

11. Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 1962, 2e éd., Paris, Casterman, 1979, p. 91.

12. «Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue. Elle est venue en élargissant la forme de l'Évangile, qui était impossible à garder telle quelle, dès que le ministère de Jésus eut été clos par la Passion» A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1902, 4e éd., 1908, p. 153.

paroles authentifiées de Jésus n'étaient plus là pour garantir, dans le détail de ses formes, le mouvement issu de lui.

Le retour à soi-même, enfin, obligeait à constater que l'ordre réel des choses religieuses débordait irrémédiablement l'ordre rationnel de nos conceptions, que nous ne manipulions jamais que des images dérisoires de l'immuable vérité[13].

Cette déstabilisation totale, c'est l'abbé Gayraud, député de Brest, rallié à la République, qui la met en lumière, dans *L'Univers* du 1er janvier 1903 :

Si, pour Jésus, le Royaume n'est rien de plus que la parousie imminente, il suit que l'Église se serait établie non peut-être contre, mais en dehors de son plan et de ses prévisions, que le catholicisme n'est le produit légitime de l'Évangile qu'à la suite d'une *greffe* : « Dès lors surgit une série de questions angoissantes. L'Église n'est donc pas une institution *voulue* du Christ ? Le Christ s'est donc *trompé* sur sa mission et son rôle ? Le Christ n'est *donc pas Dieu* ? Il faut donc renoncer à la divinité du Christ dans le sens du *consubstantiel* ? »

Jésus se trouve ainsi ravalé au rang d'un illuminé dont la conscience messianique est le produit d'un pur travail intérieur. Le développement dogmatique, hiérarchique et cultuel de l'Église n'est qu'un apport humain d'éléments étrangers aux perspectives de Jésus, et non pas l'accroissement normal d'une substance vivante, l'élaboration progressive d'une pensée toujours identique à elle-même en son fond[14].

Par-delà Loisy, Gayraud croit deviner un mouvement général. Deux ans auparavant, il a publié un petit livre où il dénonçait la propension de certains esprits à préférer « les conclusions de la critique » à « la tradition de la théologie[15] » Face au développement de la critique biblique, il appelait à la vigilance :

À la faveur du prestige éblouissant de la critique biblique, le trouble se met dans les idées reçues et les opinions admises, puis la tentation du doute surgit dans la conscience et la foi est en danger. Que les gardiens d'Israël veillent sur le troupeau fidèle[16] !

Dans *La Vérité française*[17], l'abbé Charles Maignen se déchaîne, qui met en lumière l'influence de Loisy dont les idées, dit-il, contaminent le clergé via la *Revue du clergé français* lue, selon lui, par quinze mille prêtres. Dans le même journal, Arthur Loth (1842-1927)[18] laisse entendre que toutes les nouveautés sont solidaires les unes des autres : démocratie, loisysme et blondélisme. Dès lors, se dessine une globalisation du modernisme, qui tend à apparaître comme une sorte de conspiration visant, d'abord, le clergé, puis, par-delà, bien sûr, l'Église dans son ensemble.

L'archevêque de Paris, le cardinal Richard, réagit rapidement sur le terrain disciplinaire. Pour lui, Loisy était déjà suspect. Il l'a fait renvoyer de l'Institut catholique et il le retrouve enseignant à l'École pratique des hautes études, qui pratique la neutralité religieuse. Dès la parution du livre, il demande un rapport au P. Joseph Brucker (1845-1926)[19], jésuite, directeur des *Études*, de tendance très conservatrice. Il signe ensuite une ordonnance de condamnation, le 17 janvier 1903, en concertation avec le nonce, Mgr Benedetto Lorenzelli (1853-1915).

Ce dernier veut différer une intervention romaine mais souhaite que des évêques se rallient à la condamnation parisienne. Mgr Charles-François Turinaz (1838-1918), évêque de Nancy, est l'un des premiers à le faire, par une brochure[20] qui condamne la méthode exégétique de Loisy comme étant en opposition manifeste avec l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII.

Les théologiens qui analysent aussi le petit livre confirment le danger de reprendre à son compte les grilles de pensée hégéliennes ou kantiennes. Dans les *Études*, le P. Léonce de Grandmaison (1868-1927) signale des tendances hégéliennes chez Loisy et juge l'idée d'un développement indéfini des idées contraire avec le fait qu'avec le Christ, l'absolu est entré dans l'histoire et ne saurait être dépassé. Dans la *Revue biblique*, le P. Lagrange dénonce les déficiences de la christologie et de l'ecclésiologie de Loisy : la foi en la divinité de Jésus-Christ semble plus résulter d'un développement ultérieur qu'être issue de la foi de la première communauté.

Proche de lui, Mgr Pierre Battifol (1861-1929), recteur de l'Institut catholique de Toulouse, tout en rappelant la vocation scientifique de l'établissement qu'il dirige, critique les prêtres qui ne se forment qu'à partir de sources séculières ou non catholiques et ceux qui distinguent entre la vie de l'âme et celle de l'esprit, et « parlent de positivisme catholique, de kantisme catholique ».

Le deuxième ouvrage de Loisy, *Autour d'un petit livre* (octobre 1903) confirme les positions de son auteur en précisant la distinction entre « le Jésus de l'histoire » et « le Christ de la foi[21] ». Une nouvelle campagne se déchaîne, menée par *L'Univers* et *La Vérité française*[22] et des ouvrages paraissent, défendant, contre Loisy, l'authenticité du quatrième évangile. En contrepoint, l'abbé Paul Naudet (1859-1929), l'un des « abbés démocrates », dans *La Justice sociale*, et le philosophe catholique Georges Fonsegrive (1852-1917), dans *La Quinzaine*, défendent la liberté de la recherche pour Loisy.

Les sanctions romaines

Les sanctions se préparent : un jésuite, le P. Pierre Bouvier (1848-1925), rédige, avec le sulpicien Georges Letourneau (1850-1926), un mémoire comportant 41 propositions extraites des deux petits livres, qui est immédiatement transmis au Saint-Office par le cardinal Richard. Dès février 1903, celui-ci a multiplié les instances à Rome pour faire condamner Loisy, tandis que Mgr Mignot, archevêque d'Albi, agit en sens contraire. Il faut attendre la venue de Pie X sur le siège de Pierre pour que vienne la sanction romaine, sous la forme d'une mise à l'Index de cinq livres de Loisy[23].

Si la plupart des bulletins diocésains notifient cette mesure, et si certains évêques (Perraud, Le Camus, etc.) la commentent, c'est dans la discrétion que le cardinal Richard la publie à Paris. Loisy, qui souhaite demeurer dans la communion de l'Église et redoute une excommunication, finit par se soumettre en déclarant, le 12 mars : « Je condamne les erreurs que la Congrégation du Saint-Office a condamnées dans mes écrits. » De 1904 à 1907, il se retire à la campagne, dans une propriété de son ami Paul Thureau-Dangin (1837-1913)[24] et travaille en solitaire. Mais, dès ce moment-là, il s'estime prêt à la rupture.

Le rayonnement de la crise moderniste

La crise n'est pas circonscrite à la personne de Loisy. Plusieurs témoignages laissent percevoir son impact dans les séminaires. Si certains formateurs s'essaient à répondre, d'autres gardent le silence, ce qui accroît le désarroi des jeunes esprits.

En Grande-Bretagne, en ces mêmes années, la crise se développe autour de deux personnages : George Tyrell (1861-1909) et Friedrich von Hügel (1852-1925) et d'une question, celle du développement des dogmes. Le premier, passé du calvinisme au catholicisme, devenu jésuite, s'est acquis une réputation de directeur d'âmes. Après avoir professé la morale dans une ligne strictement néo-thomiste, il s'est tourné vers la question de l'accord entre la foi et la pensée moderne, s'est initié à la critique biblique et à la philosophie d'inspiration néo-kantienne.

Dépassant la pensée de Newman dont il prétend s'inspirer et qui montre l'évolution des dogmes comme un développement naturel, l'identité foncière de ceux-ci demeurant identiques, il en vient à estimer que les dogmes ne sont que des symboles exprimant les sentiments religieux individuels et non les vérités objectives.

Par ailleurs, il met en cause l'inerrance de l'Église et la concentration du magistère entre les mains du pape. Il invite à abandonner l'idée de la foi comme adhésion à un *corpus* doctrinal de vérités pour souligner son aspect d'imitation du Christ. « L'histoire de la révélation n'est rien d'autre que l'histoire des diverses expériences du divin que les hommes ont faites[25]. » Il est exclu de la Compagnie de Jésus le 1er février 1906 et excommunié en 1907. Le baron von Hügel, compétent en critique biblique, en philosophie religieuse et en histoire de la spiritualité, apparaît comme un inspirateur et voyage constamment en Europe.

Le modernisme en Italie n'a pas le même visage qu'en France. Il est plutôt inspiré par l'idée du retour au christianisme primitif. Le P. Pietro Scoppola[26] y discerne trois courants : une réaction contre le retard des études ecclésiastiques, un désir de conjoindre liberté et christianisme, la revendication d'une plus grande pureté de l'Église.

Dans cette ligne, le romancier Antonio Fogazzaro publie, en novembre 1905, *Il Santo* dont *la Revue des deux mondes* donne la tra-

13. Émile Poulat, *op. cit.*, p. 98.
14. Cité dans : Émile Poulat, *op. cit.*, p. 126.
15. Abbé Gayraud, *La Crise de la foi. Ses causes, ses remèdes*, Paris, Bloud, 1901, XIII - 235 p. (citation p. 105).
16. Abbé Gayraud, *op. cit.*, p. 116.
17. Ce journal avait été créé par Élise Veuillot en contrepoint de *L'Univers* dirigé par son frère Eugène qui avait obéi à la consigne du ralliement la République.
18. Arthur Loth, archiviste paléographe, était aussi journaliste. Il a publié notamment : *Les Cathédrales de France* (1900), *L'Échec de la restauration monarchique en 1873* (1910), *Le Miracle en France au XIXe siècle* (1893) et s'est intéressé au saint suaire de Turin.
19. Le P. Brucker, spécialiste des missions, est aussi l'auteur de *L'Universalité du déluge* (1886), *Questions actuelles d'Écriture Sainte* (1895), *Les Études contre le modernisme de 1888 à 1907* (sd), *Questions d'Écriture Sainte. L'Église et la critique biblique* (1908).
20. *La Vraie méthode des études ecclésiastiques*, Nancy-Paris, 1903, 119 p. Deux ans auparavant, l'évêque avait publié une autre brochure, diffusée à plus de 9 000 exemplaires : *Les Périls de la foi et de la discipline dans l'Église de France à l'heure actuelle*, Nancy-Paris, 1902, 102 p.
En fait, seul le cardinal Perraud, évêque d'Autun, et cinq évêques adhèrent à l'ordonnance parisienne.
21. Le personnage Jésus tel que la recherche scientifique (exégétique, philologique, historique) peut le restituer et l'image du Christ transmise aux générations chrétiennes dans la foi.
22. Dans les *Études* du 5 novembre 1903, le P. Prat, généralement modéré, voit dans le livre « une sorte de nihilisme théologique et de subjectivisme absolu, qui, poussé à ses conséquences logiques, ne laisserait subsister ni l'Église, ni Jésus-Christ, ni la révélation, ni la certitude, ni même un Dieu personnel ».
23. *La Religion d'Israël, L'Évangile et l'Église, Études évangéliques, Autour d'un petit livre, Le Quatrième évangile.*
24. Auditeur au Conseil d'État, historien, il se fait connaître par un livre : *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle* (1899). Il est élu à l'Académie française en 1893 et en devient secrétaire perpétuel.
25. Maurilio Guasco, *Le Modernisme. Les faits, les idées, les hommes*, Paris, DDB, 2007, p. 112-113.
26. P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, 1961.

duction en janvier-mars 1906[27]. D'autres auteurs soulignent le primat de la conscience par rapport à l'autorité.

En Allemagne, à la fin du XIX^e siècle, Hermann Schell (1850-1906), professeur d'apologétique à Würzburg, a remis en question les formules traditionnelles des dogmes sur la science du Christ et l'éternité des peines de l'enfer. L'Index condamne l'ensemble de son œuvre le 23 février 1899. Schell déclare se soumettre mais n'abandonner aucune de ses idées. Il patronne aussi une ligue contre l'Index qui se diffuse même dans le parti catholique allemand, le *Zentrum.*

Les mesures disciplinaires

• Le 17 juillet 1907, paraît **le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu,*** qu'on surnomme aussitôt «le *Syllabus* des idées modernistes», qui condamne 65 propositions, dont 13 se rapportent à *L'Évangile et l'Église,* décret dont l'une des sources est le mémoire Bouvier-Letourneau[28].

Le texte rejette l'affirmation de l'indépendance de l'exégèse scripturaire par rapport à l'autorité de l'Église, la contestation de l'inerrance de l'Écriture et la réduction de l'inspiration à un phénomène humain, l'assimilation de la révélation à une simple perception de la conscience humaine et celle du dogme à une simple règle de conduite, l'explication des dogmes par la thèse d'une progression dans l'élaboration de la conscience. Il oppose deux conceptions de la nature du dogme : celle qui en fait un produit de l'esprit humain («une certaine interprétation des faits religieux, que l'esprit humain s'est acquise par un laborieux effort») et celle qui le donne pour une vérité que l'homme ne peut atteindre et découvrir par ses seules forces.

• Deux mois plus tard, est publiée **l'encyclique *Pascendi*** (8 septembre 1907)[29] qui se livre à un exposé du modernisme considéré comme un système en soi, avant d'en évoquer les causes et d'en proposer des remèdes. Elle s'efforce de dégager la philosophie qui le sous-tend puis de brosser les différents portraits des modernistes (le croyant, le théologien, l'historien et critique, l'apologiste, le réformateur).

Le moderniste est d'abord défini comme professant l'*agnosticisme* (l'inconnaissabilité de la chose en soi), c'est-à-dire comme étant un philosophe kantien – le kantisme étant compris comme refus de la possibilité de la métaphysique –, limitant la connaissance de la raison humaine au domaine des phénomènes et déniant donc à la raison la capacité de s'élever jusqu'à Dieu[30].

Sa deuxième caractéristique, c'est l'*immanence vitale :* «la foi, principe et fondement de toute religion, réside dans un certain sentiment intime, engendré lui-même par le besoin du divin», sentiment qui appartient au domaine du subconscient. Cela conduit même à une équivalence entre la conscience et la révélation. La conscience religieuse est alors érigée en règle universelle. Pour le moderniste, c'est l'intelligence qui est l'artisan de l'élaboration du dogme, ce qui débouche sur la variabilité de celui-ci dans sa substance même.

• S'ajoutant aux deux textes, la prestation du serment anti-moderniste est prescrite par le *motu proprio : Sacrorum antistitum* (1^er septembre 1910)[31].

Les condamnations se poursuivent et s'accentuent dans les années suivantes, du fait, notamment, de la constitution d'un réseau de délation *(La Sapinière)* autour d'un prélat romain, M^gr Umberto Benigni (1862-1934)[32]. Loisy a été excommunié *vitandus* le 7 mars 1908, Lucien Laberthonnière (1860-1932), directeur des *Annales de philosophie chrétienne,* est durement sanctionné, de même qu'Édouard Le Roy (1870-1954), mathématicien et philosophe.

27. Le roman d'Antoine Fogazzaro, *Le Saint* montre le héros dénonçant au pape les quatre plaies de l'Église : esprit de mensonge, de lucre, de domination et d'immobilité. Si des esprits bienveillants y voient le rappel des béatitudes, d'autres l'associent au modernisme : la *Revue des sciences ecclésiastiques* y voit des relents d'américanisme, *les Études* un évolutionnisme suspect, le pasteur Ménégoz fait le lien avec Loisy dans la *Revue chrétienne.* Paul Sabatier accueille Fogazzaro à Paris.

28. Les 65 propositions condamnées touchent différents domaines :
n° 1-8 : autorité du magistère de l'Église en matières bibliques et autres,
n° 9-19 : inspiration et historicité des livres saints, des évangiles en particulier,
n° 20-26 : notions fondamentales de révélation, de dogme et de foi,
n° 27-38 : origine et développement du dogme christologique,
n° 39-51 : idem pour le dogme sacramentaire en général et sur les divers sacrements,
n° 52-57 : institution et constitution de l'Église,
n° 58-65 : caractères généraux et valeur de la doctrine chrétienne dans son ensemble.

29. L'encyclique *Pascendi* a été rédigée par le P. J. Lemius, o.m.i., pour la partie dogmatique et le cardinal Vivès y Tuto pour la partie pratique (*Bulletin de littérature ecclésiastique,* XLVII, 1946, p. 143-161, 242-243).

30. Cela fait allusion à la position de Loisy de séparation méthodologique entre la science historique et la théologie qu'il appelle «athéisme méthodologique de la science».

31. Il est structuré en un certain nombre d'affirmations (Dieu peut être démontré par la lumière naturelle de la raison ; il y a des preuves extérieures de la révélation ; «l'Église a été instituée immédiatement et directement par le Christ en personne») et de refus (évolution des dogmes, assimilation de la foi à un sentiment religieux, interprétation de l'Écriture fondée sur une critique textuelle rationaliste, idée d'«athéisme méthodologique») et il oblige à adhérer à *Lamentabili* et *Pascendi.*

32. Prêtre en 1884, il est sous-secrétaire de la Congrégation pour les Affaires extraordinaires en 1906 et lance un nouveau journal : *La Corrispondenza di Roma* (1907) devenue *La Correspondance de Rome* (1909-1912), puis les *Cahiers de Rome* (1913-1914).

Joseph Turmel (1859-1943), prêtre, historien des dogmes, sera excommunié *vitandus* le 6 novembre 1930 et l'ensemble de son œuvre inscrit à l'Index.

Historiographie de la crise moderniste

Dans la vaste bibliographie concernant la crise moderniste, posons quelques jalons qui nous sont apparus particulièrement significatifs.

Albert Houtin et Fernand Mourret

Le premier ouvrage se présentant comme une histoire du modernisme est celui d'Albert Houtin[33] : *Histoire du modernisme catholique*[34]. L'auteur, qui a été un proche de Loisy, mais s'en est séparé, adopte souvent un ton ironique et égratigne volontiers certains personnages qu'il juge pusillanimes, variant dans leurs opinions ou dissimulateurs, comme M^gr Battifol ou M^gr Duchesne. Il faut une certaine attention pour discerner ses sentiments à l'égard de Loisy ou à l'égard de la question biblique[35].

Cependant, l'ouvrage est remarquablement informé. L'auteur semble avoir lu toutes les publications de l'époque, livres et journaux, au niveau de l'Église entière – Europe et États-Unis. Il met particulièrement en lumière les figures de George Tyrrell et de Paul Sabatier. Il traite du modernisme dans ses diverses composantes, mais préfère parler de *progressisme,* «[un terme] plus apte, semble-t-il, à désigner toutes les tendances du libéralisme religieux, politique et social, toutes les aspirations scientifiques, soit qu'elles restent certainement dans les limites de l'orthodoxie, soit qu'elles abandonnent les croyances traditionnelles les plus essentielles[36]».

Aussi replace-t-il la crise dans un contexte très large, celui même du ralliement à la république et des discussions autour de la notion de démocratie chrétienne (il traite de l'américanisme et consacre plusieurs pages aux sanctions touchant les «abbés démocrates» et le Sillon).

Pour lui, la querelle moderniste ne concerne pas seulement l'exégèse, mais touche d'abord un renouvellement de l'apologétique, pour la faire reposer sur le pragmatisme et non plus sur l'intellectualisme[37]. Il analyse l'encyclique *Pascendi* et consacre plusieurs chapitres à la réception du texte et aux sanctions qui l'accompagnent.

Dix ans plus tard, l'abbé Fernand Mourret, professeur d'histoire au séminaire Saint-Sulpice[38], publie, d'octobre 1922 à mars 1923, une suite d'articles sur la crise moderniste – l'intitulé figure comme tel – dans la *Revue apologétique.* Il définit ainsi le modernisme :

> Trois tendances, en somme, constituent la tentative de réforme instituée sous le nom de modernisme ;
>
> 1. entreprendre de réformer l'Église dans le fond de ses croyances et de sa discipline ;
>
> 2. demander cette réforme, non point à l'autorité hiérarchique surnaturellement instituée, mais à une critique ressortissant uniquement à la science humaine et
>
> 3. poursuivre cette réforme en restant obstinément dans l'Église, en prétendant même la représenter au premier chef[39].

Il pose Döllinger comme initiateur du modernisme[40] et souligne la dimension internationale de la crise, laissant peut-être entendre, dans l'ambiance de l'après-guerre, qu'elle serait d'origine allemande. Quant à Loisy, qu'il accuse ouvertement de duplicité, il estime qu'il s'inspire du protestantisme libéral[41]. Dans cette ligne, il met en valeur le personnage de Paul Sabatier (1858-1928) qu'il présente comme coordonnateur du mouvement au niveau international[42].

33. Albert Houtin (1867-1926) se fait connaître par des livres touchant à des sujets sensibles : *La Controverse de l'apostolicité des églises de France au XIX^e siècle* (1900) et *La Question biblique chez les catholiques au XIX^e siècle* (1902), qui souligne l'antagonisme irréductible entre la science biblique et les positions catholiques. Puis, il rend public son différend avec son évêque et s'attaque au célibat sacerdotal. Il publie : *L'Américanisme* (1903), *La Question biblique au XX^e siècle* (1906), *La Crise du clergé* (1907). Il quitte le sacerdoce en 1912, année de la publication de son *Histoire du modernisme.*

34. Paris, chez l'auteur, 1913, 458 p.

35. Ce n'est qu'au détour d'une page qu'on lit sous sa plume que «les récits évangéliques sont de pures légendes et qu'il n'y a jamais eu nulle part de révélation exclusive», A. Houtin, *op. cit.,* p. 396

36. A. Houtin, *op. cit.,* p. 271.

37. «M. Loisy en développa surtout le côté historique, M. Blondel le côté philosophique, M. Brunetière le côté social», A. Houtin, *op. cit.,* p. 33.

38. Fernand Mourret (1854-1938), prêtre de Saint-Sulpice, de tendance libérale, est un ami de Blondel. C'est lui qui le pousse à rédiger une réfutation de Loisy et lui fournit des éléments. Ce sera : *Histoire et dogme* (1904). Son *Histoire de l'Église* (1914-1921), d'abord largement adoptée dans les séminaires, sera remplacée par celle de Fliche et Martin, qui commence à paraître en 1935.

39. Fernand Mourret, «Quelques épisodes de l'histoire de l'Église sous le pontificat de Pie X. La crise moderniste», *Revue apologétique,* 1^er octobre 1922, p. 7.

40. «Si l'on remarque que, par l'expression de "science théologique", le fameux professeur de Munich entend parler d'une science critique, dépendant uniquement de spéculations rationnelles et historiques, on se rend parfaitement compte que le principe essentiel du modernisme ne pouvait être plus clairement formulé», F. Mourret, *loc. cit.,* p. 9.

41. Il cite ici Auguste Sabatier *(Esquisse d'une philosophie de la religion)* que Loisy prétend pourtant réfuter.

42. «Les hommes suspects de tendances modernistes se groupaient, en Allemagne, autour du professeur Hermann Schell ; en Angleterre, autour du P. Georges Tyrrell ;

Mourret qui, au long de son article, s'efforce d'exonérer son ami Blondel du soupçon de modernisme en le démarquant soigneusement des acteurs de ce courant, se fait l'écho des débats sur le caractère d'infaillibilité à attacher, ou non, au décret *Lamentabili* et de l'admiration largement éprouvée devant le caractère synthétique de l'encyclique *Pascendi.*

Jean Rivière

La première véritable histoire du modernisme paraît sous la plume de Jean Rivière (1878-1946)[43] qui en donne un résumé dans l'article «Modernisme» du *Dictionnaire de théologie catholique* qu'il rédige presque simultanément[44]. Il présente le modernisme comme une doctrine qui, tout en critiquant «ce qu'il y aurait dans l'Église de défectueux et de vieilli», se conçoit comme une nouvelle apologétique cherchant «à s'inspirer des préoccupations reconnues ou supposées actuelles[45]».

Cependant son collègue strasbourgeois Émile Amann (1880-1948)[46] critique la sévérité du livre et laisse entendre que, plus qu'un corpus de doctrines, le modernisme est avant tout un état d'esprit :

> La critique, ce n'est pas un bloc d'enseignements d'allure plus ou moins dogmatique qui s'oppose au bloc des vérités ecclésiastiques, c'est avant tout une méthode, moins que cela peut-être, un esprit, quelque chose comme ce que fut, en matière d'action, le libéralisme de l'âge antérieur. Et cet esprit critique, cette méthode critique avec ses exigences scrupuleuses, le catholique oserait-il prétendre que c'est un mal? L'Église n'engage-t-elle pas ses enfants, ceux-là du moins qui sont capables de le faire, à se rendre raison à eux-mêmes, à rendre raison aux autres de leur foi[47]?

Le Père Marie-Dominique Chenu

C'est la publication de l'ouvrage de Jean Rivière qui donne l'occasion à Marie-Dominique Chenu (1895-1990)[48] d'opérer une relecture de la crise dans un article de *La Vie intellectuelle*[49] qui sera à l'origine de son livre-programme : *Une école de théologie : le Saulchoir* (1937). Giuseppe Alberigo le résume ainsi :

> Il s'agit d'une lecture du modernisme comme l'une de ces crises périodiques qui secouent le christianisme dans sa rencontre avec les cultures, et qui provoquent un affinement dans la compréhension du mystère de l'Évangile. Ici, Chenu n'hésite pas à considérer que la crise moderniste a eu comme épicentre l'histoire et son acceptation, de même que des crises précédentes étaient nées de la difficulté à assimiler les valeurs de la grammaire ou de la raison[50].

Chenu, en effet, énumère un certain nombre de «crises de croissance» qui, à ses yeux, ont jalonné l'histoire de l'Église, notamment au Moyen Âge, période dont il est spécialiste. Chacune d'entre elles, estime-t-il, se déroule en trois temps :

> On discerne dans l'évolution intellectuelle du Moyen Âge occidental, de grands cycles de culture à l'intérieur de chacun desquels la croyance rencontre, comme en des lieux parallèles, les mêmes points critiques.
>
> Chaque «renaissance», selon le mot qu'emploient lettrés et scientifiques pour qualifier ces renouveaux de culture provoque un reploiement de la foi sur elle-même, puis une crise de la spéculation théologique; ce n'est qu'après une douloureuse réaction de défense, qu'un ultérieur épanouissement vient témoigner de la valeur permanente de la foi et de la fécondité de la théologie[51].

Chenu présente la crise moderniste comme étant la troisième «crise de croissance» celle qui, après avoir abordé la grammaire, puis la théologie, touche enfin l'histoire. Là encore, le premier temps de la crise paraît être un temps d'opposition irréductible :

> En cette nouvelle crise de croissance – ce fut la crise du modernisme – raison et foi vont à nouveau paraître inconciliables. La raison revendique le droit de contrôler, d'analyser les *faits* de l'histoire sacrée, d'en découvrir l'enchaînement et les causes, comme jadis elle avait revendiqué le droit de contrôler, d'analyser les natures, et les concepts en lesquels ces natures s'expriment, et les causes intrinsèques de ces natures[52].

Dans la ligne de son analyse, il appelle à un dépassement qui succéderait au temps de la condamnation[53].

Ce type de lecture, original, opère une mise à distance et une relativisation de la crise, en la replaçant dans le temps long. La désignant comme une crise de croissance, il la ramène à un phénomène connu et quelque peu rassurant, ce qui rend possible une sortie vers un avenir serein.

Le Père Marie-Joseph Lagrange

Le P. Lagrange croit de son devoir de répondre à la publication par A. Loisy de ses *Mémoires*, en 1931. Pour lui qui se sent suspecté, il est important de se situer par rapport à la position moderniste. Dans son livre, il brosse de Loisy un portrait au vitriol, le montrant comme préparant en secret son programme révolutionnaire dès 1892.

Sa propre position apparaît en contrepoint : à la différence de Loisy, le dominicain choisit de se placer fondamentalement dans une attitude croyante[54], que son biographe exprime ainsi : «L'exégèse biblique s'enracine au départ dans la foi, s'exerce au bénéfice de la foi et s'achève en un regard de foi[55].»

Émile Poulat

L'ouvrage d'Émile Poulat[56], sa thèse, soutenue en 1962, au moment du concile Vatican II, marque un tournant. L'auteur estime nécessaire de faire la lumière sur un événement qui a été à la source d'un choc durable, mais sur lequel on a longtemps préféré ne pas s'interroger : «Loisy gêne [les Français] autant que *Pascendi*, le condamné autant que la condamnation[57].»

> [La crise] est biface : c'est, en fait, d'une part le conflit externe entre christianisme et modernité, d'autre part la déchirure interne entre modernistes et intégristes[58].

Dans son livre, il se propose de donner la parole aux acteurs, pour les laisser exposer leurs thèses, en toute sérénité. Mais surtout il invite à replacer la crise moderniste dans le contexte de la *confessionnalisation*[59] qui ouvre effectivement à une alternative : continuer à cultiver l'ecclésiocentrisme comme norme ou bien emprunter à la perspective libérale ses méthodes en évacuant, au terme, les perspectives et les thèses de l'histoire intransigeante[60].

Un essai de bilan

En conclusion, essayons de dégager quelques-unes des caractéristiques de la crise moderniste, telle qu'elle apparaît au début du XX^e^ siècle.

Elle survient d'abord dans un contexte de tension, à la fois externe et interne à l'Église catholique. D'autres soubresauts l'ont précédée. Le conflit entre foi et science tend à s'exacerber depuis plusieurs décennies et à

---

en France autour de l'abbé Alfred Loisy; en Italie autour de l'abbé Romolo Murri et du romancier Antoine Fogazzaro. Un pasteur protestant, français d'origine, mais cosmopolite par ses résidences, Paul Sabatier, allait des uns aux autres, stimulant les ardeurs, essayant de pénétrer dans le monde catholique pour y recruter des adhérents à la Cause, et déployant un zèle qui lui méritait d'être appelé "l'évêque laïque des modernistes" et même "le pape du modernisme"», F. Mourret, *loc. cit.*, 1^er^ octobre 1922, p. 12.

43. Professeur au grand séminaire d'Albi, il devient professeur d'apologétique à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Il se situe dans la ligne de son ancien professeur, M^gr^ Battifol, vis-à-vis du modernisme : *Le Modernisme dans l'Église. Étude d'histoire religieuse contemporaine*, Paris, Letouzey, 1929, 590 p.

44. J. Rivière, «Modernisme», *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 10, Paris, Letouzey, 1929, col. 2009-2047.

45. J. Rivière, *loc. cit.*, col. 2011.

46. Professeur d'histoire ancienne et médiévale à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg de 1919 à 1948.

47. Émile Amann, «Chronique d'Histoire de la théologie contemporaine. Choses d'hier», *Revue des sciences religieuses*, 1930, p. 681. Il regrette que l'ouvrage de J. Rivière n'ait pas pris suffisamment en compte l'impact qu'a eu la crise dans les différents diocèses, provoquant notamment de nombreux départs de prêtres.

48. Dominicain en 1913, il est alors professeur d'histoire des doctrines au couvent d'études du Saulchoir, alors à Kain-la-Tombe, en Belgique. Il en devient régent des études en 1932 et doyen en 1937 quand le couvent est érigé en faculté pontificale.

49. Marie-Dominique Chenu, «Le sens et les leçons d'une crise religieuse», *La Vie intellectuelle*, (10 décembre 1931), p. 356-380.

50. Giuseppe Alberigo, «Christianisme en tant qu'histoire et "théologie confessante"», dans Giuseppe Alberigo, Marie-Dominique Chenu *et alii, Une école de théologie : le Saulchoir*, (Théologies), Paris, Le Cerf, 1985, p. 20.

51. M.-D. Chenu, *loc. cit.*, p. 359-360.

52. M.-D. Chenu, *loc. cit.*, p. 364.

53. «Il était à prévoir [...] que l'historicisme [...], comme le rationalisme, au XII^e^ et au XIII^e^ siècle, ruinerait la transcendance de la révélation et sa réalité même. Le surnaturel étant hors de ses prises, il l'ignorerait, puis le nierait. Le trésor sacré de la vérité révélée est trop précieux, portant le salut de l'humanité, pour qu'on l'abandonne à l'intempérance des historiens et de leur critique : mieux vaut rudement barrer la route, quitte à reprendre ensuite, dans la sérénité de la lumière recouvrée, le travail un instant interrompu. La condamnation du modernisme trancha net une tentative dont, après coup, tous voient, sans conteste, le rationalisme radical», M.-D. Chenu, *loc. cit.*, p. 365-366.

54. Il veut se situer dans la ligne de l'encyclique *Vigilantiæ*, du 30 octobre 1902 qui crée la Commission biblique et encourage les études exégétiques, tout en rappelant la normativité du dogme. M.-J. Lagrange, *M. Loisy et le modernisme*, Juvisy, Le Cerf, 1932, p. 120-121.

55. Son attitude procède du principe de non-contradiction entre «le vrai issu de la révélation biblique» et celui «découvert par la critique historique», Bernard Montagnes o.p., *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, (Histoire, Biographie), Paris, Le Cerf, 2004, p. 86-87.

56. Né en 1920, Émile Poulat, directeur d'études au CNRS, est spécialiste de l'histoire du modernisme ainsi que de l'histoire et de la sociologie de la laïcité.

57. Émile Poulat, avant-propos de la 2^e^ édition, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, op. cit.*, p. II.

58. Émile Poulat, «Le Modernisme à la lumière des sciences religieuses au XX^e^ siècle», *Catholicisme et Monde moderne aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Autour du «Modernisme»*, (François Chaubet dir.), Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2008, p. 11.

59. «Affectation au catholicisme comme à toute autre dénomination chrétienne d'un emplacement particulier, spécifié et imposé au sein de l'espace social total, dont la régulation et la disposition relèvent désormais d'autres pouvoirs», Émile Poulat, *op. cit.*, p. V.

60. «Comment ne pas voir que, loin de constituer un sous-système et une sous-culture de notre société moderne, le catholicisme contemporain lui opposait fondamentalement sa propre totalité dont il entendait maintenir l'intégralité, quelque fussent par ailleurs – nécessité fait loi – les échanges, accommodements et transactions opérés entre eux? Là résidait l'explication globale de toutes les crises détaillées par l'histoire récente : l'Église romaine fonctionnait comme un savoir, un pouvoir et un devoir institués en circuit fermé et soumis à d'incessants efforts d'ouverture. Mais à quoi bon ouvrir le système s'il devait y perdre sa substance et son identité?», Émile Poulat, *op. cit.*, p. III.

déboucher sur la victoire de la science, dans l'ensemble de la société française.

La crise repose sur le sentiment qu'une distance s'est creusée, distance lue par les modernistes comme un retard, entre ce qui est enseigné dans l'Église catholique et ce qui l'est à l'extérieur, soit au sein du protestantisme libéral allemand, soit dans des instances «neutres», telle l'EPHE[61].

Si certains, dans le monde catholique, ont tenté une conciliation, à l'image de Mgr d'Hulst, créant l'Institut catholique de Paris et lançant les Congrès internationaux des savants catholiques, d'autres clercs, à l'image de Charles Maignen, se veulent «les gardiens du temple». Cette division interne au catholicisme n'est pas neuve, elle s'enracine dans celle qui oppose intransigeants et libéraux, depuis le milieu du siècle. Les premiers multiplient les mises en garde, voire les dénonciations, contre les seconds, qu'ils présentent comme ayant été désavoués par le magistère, depuis le *Syllabus* et le concile Vatican I.

La dimension politique demeure à l'arrière-plan. La IIIe République mène depuis vingt ans un combat contre l'influence cléricale sur la société. En contrepoint, un large courant catholique a du mal à accepter la consigne du «ralliement» préconisée par Léon XIII.

Poser un acte d'ouverture vers ce qui existe dans l'enseignement officiel est perçu par certains comme une trahison, ce qui explique bien la suspicion qui naît envers «l'américanisme» ou envers Blondel. Il en est de même de toute apparence d'ouverture à l'érudition protestante, qui va à l'encontre de l'esprit de «confessionnalisation» répandu dans l'Église catholique depuis le concile de Trente[62].

Si l'on en revient au personnage de Loisy, la suspicion qui s'attache déjà à lui est cause que, dès le début, la polémique se déroule, non seulement dans les revues spécialisées, mais dans les journaux, *L'Univers* et *La Vérité française*. Cette rapide «médiatisation» du conflit répond au souci de Loisy lui-même de diffuser ses idées dans un large public, au moins clérical, par des revues : *L'Enseignement biblique* et la *Revue du clergé français*.

Le conflit, qui aurait pu ne concerner qu'un public de spécialistes, est porté devant l'opinion publique. L'aile intransigeante, qui se réjouit de voir la scolastique imposée comme système unique dans les séminaires, craint que le jeune clergé ne lui échappe[63].

La réponse est de caractère disciplinaire, sous la férule, d'abord, du cardinal Richard, archevêque de Paris, qui se perçoit comme le chef de l'épiscopat français[64], relayé ensuite par le nouveau pape Pie X. Celui-ci réagit d'autant plus fort que le mouvement moderniste apparaît comme possédant une dimension internationale, comme une sorte de réseau d'influence, évidemment contraire à la centralisation romaine.

La réponse romaine, par sa forme, rappelle naturellement celle opposée naguère par Pie IX aux assauts du monde moderne : un nouveau *Syllabus :* le décret *Lamentabili,* et une encyclique, *Pascendi.* Celle-ci frappe par son caractère globalisant (certains commentateurs n'hésiteront pas à dire que c'est elle qui a fabriqué le modernisme en tant que système) et par son souci de démasquer les fondements même du modernisme. Mais Pie X ajoute un aspect coercitif, à peu près inédit : le serment anti-moderniste[65].

La crise semble donc se clore par un ensemble de condamnations (mises à l'Index, retraits de l'enseignement et excommunications) relayées par une atmosphère de suspicion entretenue par des groupes de *zelanti.*

Ce parcours ouvre à une multiplicité de questions qui, par-delà la crise moderniste, interrogent toutes les crises. Faut-il considérer une crise dans un temps court, ou dans la longue durée? Est-ce un phénomène ponctuel ou récurrent? Qu'est-ce qui fait l'originalité de telle crise par rapport à telle autre à laquelle on tend à la comparer? Est-elle circonscrite à un milieu particulier, à un pays particulier ou bien est-elle véritablement internationale, moyennant des variantes entre les différents pays?

Ces différences autorisent-elles néanmoins à dire qu'il s'agit de la même crise ou bien de crises différentes, quoique simultanées? En quoi la crise est-elle influencée par le contexte et en quoi est-elle le fruit de positions originales, d'individus avec leur personnalité propre?

61. Il ne faut pas mésestimer ici le rôle de «miroir» que l'Allemagne joue à cette époque pour les Français : dans le domaine historique, c'est justement le constat d'un écart entre les pratiques françaises et allemandes qui a suscité la naissance de «l'École méthodique».

62. L'omniprésence de Paul Sabatier auprès des acteurs de la crise moderniste est assez compromettante de ce point de vue, puisqu'elle tend à les faire apparaître comme liés au protestantisme. Dans cette optique de «confessionnalisation» qui a forgé une identité catholique en contraposition avec celles protestantes, toute idée de discussion inter-confessionnelle (les «parlements des religions») est suspecte.

63. À la même époque, les «abbés démocrates» deviennent suspects, de même que les «sillonistes».

64. Voir : Jacques-Olivier Boudon, *Paris capitale religieuse sous le Second Empire* (Histoire religieuse de la France, 18), Paris, Le Cerf, 2001, 560 p.
Le cardinal Richard voudrait entraîner les évêques français à sa suite. Mais, constatant son faible succès et le caractère insuffisant de la mesure, il multiplie les efforts pour susciter une condamnation romaine.

65. On se rappelle toutefois que Pie X, au lendemain du concile Vatican I, avait obligé les évêques ayant quitté Rome avant le vote de la constitution *Pastor æternus* sur l'infaillibilité, à y adhérer par un acte explicite.

Quelles limites faut-il lui assigner, limites dans le temps[66], dans l'espace et dans la profondeur? Peut-elle réellement être close par des mesures disciplinaires et coercitives ou bien oblige-t-elle à des remises en question? Comment, alors, opérer ces remises en question, sans qu'elles soient à leur tour, à la source de nouvelles crises? ■

Daniel Moulinet,
Faculté de Théologie

66. À la suite des auteurs cités ici, Pierre Colin lui assigne comme limites les dates de 1893 et 1914. Pierre Colin, *L'Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914* (Anthropologiques), Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 525 p.
En revanche, le courant intégriste voit dans le mouvement du concile Vatican II un fruit du modernisme.
J. Maritain lui-même parle de «la fièvre néomoderniste, fort contagieuse, du moins dans les cercles dits "intellectuels", auprès de laquelle le modernisme du temps de Pie X n'était qu'un modeste rhume des foins», Jacques Maritain, *Le Paysan de la Garonne*, Paris, DDB, 1966, p. 16.

L'Apocalypse de Jean : un livre en crise pour un monde en crise ?

La réflexion menée cette année par l'école doctorale de l'Université Catholique de Lyon sur le thème de la crise rejoint la problématique qui a innervé mon travail de recherche sur l'Apocalypse de Jean[1]*. La question qui a initié ce dernier était la suivante : comment rendre compte de l'atmosphère dramatique qui hante de nombreuses pages de l'Apocalypse ? Comment expliquer que le monde présenté par cette œuvre soit un monde de conflits ? Je retracerai ici les étapes de ma recherche en espérant que le récit des questions, des hypothèses, des tâtonnements et des découvertes qui ont jalonné mon travail trouve écho dans l'expérience des doctorants à qui cette contribution était destinée. Avant cela, une brève présentation du livre de l'Apocalypse et de la manière dont il met en scène une situation de crise est nécessaire.*

Un livre racontant une crise

On date l'Apocalypse de la fin du Ier siècle[2]. Elle constitue un livre assez singulier dans le corpus du Nouveau Testament. Sur un mode narratif et poétique, dans un style riche d'images et de symboles, l'œuvre se présente comme une lettre adressée par un certain Jean[3] à sept Églises de la province romaine d'Asie (la côte ouest de la Turquie actuelle, Ap. 1,4). Dans cette lettre, Jean raconte les révélations dont il a bénéficié alors qu'il était sur l'île de Patmos.

Au début du livre, un personnage céleste, que l'on identifie rapidement au Christ ressuscité (cf. Ap. 1,18), apparaît à Jean et lui dicte des messages à délivrer à sept anges qui représentent les sept Églises (1,9 - 3,22)[4]. Ces messages les invitent à se repentir avant que ne vienne le Christ (2,5.10.16.21-22 ; 3,2-3.19). L'appel au repentir est motivé par le fait que la fidélité des anges au Christ est mise en difficulté par différents défis : le temps qui émousse l'ardeur (2,4), la peur d'être emprisonné et mis à mort (2,10), la présence de prédicateurs qui invitent à des compromis religieux avec la société païenne (2,14-15.20), la confiance mise dans une réputation trompeuse (3,1-2) ou dans la sécurité que procurerait la richesse (3,17).

Après avoir écrit ces messages, Jean est admis au ciel dans la proximité du trône de Dieu (4,1). Là, il voit un monde harmonieux, le monde céleste qui adresse une louange perpétuelle au Dieu créateur (Ap. 4) et au Christ rédempteur figuré par un agneau (Ap. 5). Face à ce monde céleste, le visionnaire voit aussi un monde terrestre en crise.

- D'une part, tandis que les personnages célestes accomplissent leur liturgie auprès du trône de Dieu (4-5 ; 8,1-6 ; 15,1 - 16,1), leurs gestes déclenchent des fléaux de plus en plus terribles dans le monde d'en bas (6 ; 8,7 - 9,21 ; 16,2-21) : tremblements de terre, bouleversement des astres, pollution des eaux, attaques d'insectes ou d'armées terrifiantes, etc. Ces catastrophes, en signifiant la fragilité de la création, sont autant d'invitations faites aux hommes à fonder leur vie sur Dieu qui seul est stable. Tragiquement, les hommes restent emmurés dans leur refus de se tourner vers Dieu (6,15-17 ; 9,20-21 ; 16,9.11.21).

- D'autre part, le monde d'en bas est en crise parce qu'il est sous la coupe réglée de deux monstres décrits au chapitre 13[5]. Le premier, la Bête montant de la mer, symbolise la puissance impériale qui, pour le lecteur du Ier siècle, revêt les traits de l'Empire romain et de l'empereur qui l'incarne. Selon l'Apocalypse, la puissance impériale tient son pouvoir du Dragon (13,2), c'est-à-dire de Satan (12,9). Elle accumule le pouvoir (13,2.5.7), mais ne l'utilise guère : elle se contente de proférer des blasphèmes (13,6).

L'autre monstre, la Bête montant de la terre, se révèle en revanche particulièrement actif. Il symbolise le relai par lequel toute puissance impériale agit localement. Le lecteur du Ier siècle n'a pas de mal à l'identifier aux élites locales qui exerçaient, au nom de l'empereur romain, la réalité du pouvoir tout en légitimant sa domination par la promotion des cultes impériaux, par l'érection de statues et de monuments à la gloire du *princeps*, de sa famille et de Rome[6]. Dans l'Apocalypse, tous les habitants de la terre, dans leur vie sociale, économique, culturelle et religieuse, sont sous la coupe de ces deux monstres.

Le monde sur lequel règne la Bête de la mer est un monde en crise car les justes, ceux qui refusent de s'assujettir à elle, sont exclus de la vie sociale, voire mis à mort (13,15.17), tandis que tous les hommes, dans la diversité de leurs cultures, se laissent entraîner, par crainte ou par intérêt, à l'adorer en se prosternant devant son image (13,4.8.14.16). Leur soumission méprise le vrai Dieu qui siège sur le trône céleste.

Dans ce fracas des catastrophes et de la domination des impies, ceux qui ont souffert le martyre en raison de leur fidélité à Dieu et au Christ font entendre leur plainte : comment se fait-il que Dieu n'intervienne pas, qu'il tarde à faire justice ? (6,9-11).

Dans les derniers chapitres de l'Apocalypse, alors que la crise atteint son paroxysme, la venue du Christ sous les traits d'un cavalier conduit au châtiment des deux bêtes et du Dragon (19,11 - 20,10), puis au jugement des morts (20,11-15). Le récit s'achève sur une description du salut auquel les justes accèdent : il est figuré par une cité céleste dans laquelle ils habitent et règnent avec Dieu et l'Agneau (21,1 - 22,5) et dont les méchants sont expressément exclus (21,8.27 ; 22,15). Cette esquisse de l'Apocalypse suffit à montrer que l'œuvre présente un monde en crise, marqué par les conflits, les oppositions violentes. D'où cela vient-il ? Telle était la question à laquelle ma recherche a tenté d'apporter sa réponse.

Une écriture conventionnelle

Dans un premier temps, j'ai pris acte du fait que les images et les idées que développe l'Apocalypse de Jean, bien loin d'être absolument originales, sont partagées par bon nombre d'œuvres littéraires, notamment juives, composées entre 250 av. J.-C. et 250 ap. J.-C. La plupart de ces écrits ne sont pas entrés dans la Bible, mais on peut aujourd'hui assez facilement avoir accès à ces textes et à leurs traductions[7]. En raison de leur analogie de forme avec l'Apocalypse johannique, on a appelé ces œuvres des apocalypses[8].

La première partie de mon travail a donc consisté à explorer la part conventionnelle de la représentation conflictuelle et tragique du monde déployée par l'Apocalypse de Jean[9]. Ce qui caractérise formellement ces apocalypses, c'est la dualité entre le monde présent et un autre monde (monde céleste ou monde futur) qui ne peut être connu que par révélation[10]. La crise naît de cette dualité, car cette dernière implique que le monde présent n'est pas conforme au monde transcendant, au monde divin.

Dans les apocalypses, cette non-conformité

1. Cette thèse de doctorat, intitulée *L'Ivresse des nations. Les figures du mal dans l'Apocalypse de Jean*, a été défendue à l'Université de Lausanne en 2009 mais n'est pas encore publiée.

2. Une minorité de commentateurs adopte une datation antérieure, autour des années 70 (cf. par exemple, A.A. Bell, « The Date of John's Apocalypse. The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered », *NTS* 25 (1978-1979), p. 93-102). De bons arguments militent néanmoins en faveur d'une datation plus tardive, accréditant le témoignage d'Irénée de Lyon : « *Il n'y a pas très longtemps que celle-ci* [= l'Apocalypse] *a été vue, mais cela s'est passé presqu'au temps de notre génération, vers la fin du règne de Domitien* » (Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* V, 30, 3, trad. A. Rousseau, L. Doutreleau et Ch. Mercier). Sur cette question, cf. A. Yarbro Collins, « Dating the Apocalypse of John », *BR* 26, 1981, p. 33-45 ; D.E. Aune, *Revelation 1-5* (WBC 52), Dallas, Word books, 1997, p. LVII-LXIX.

3. Il est admis aujourd'hui que ce Jean n'est pas le fils de Zébédée, membre du collège des Douze, et qu'il n'est ni l'auteur du quatrième évangile, ni des trois lettres de Jean. C'est un prophète chrétien, juif d'origine, familier des traditions apocalyptiques juives, sans doute exilé par les autorités locales d'Asie sur l'île de Patmos. Sur l'auteur de l'Apocalypse, cf. D.E. Aune, « The Social Matrix of the Apocalypse of John », *BR* 26, 1981, p. 16-32 ; id., *Revelation 1-5*, 1997, p. XLVII-LVI ; A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis : The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, The Westminster Press, 1984, p. 25-53.

4. Majoritairement, les commentateurs considèrent que les anges sont la personnification céleste des Églises : par exemple, P. Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean* (CNT 14), Genève, Labor et Fides, édition revue et augmentée, 2000, p. 111-112.

5. Sur les deux bêtes, cf. H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes* (TANZ 21), Tübingen, Francke, 1997, p. 233-324 ; H. Giesen, « Das römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse », *in : Studien zur Johannes Apokalypse* (SBAB 29), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2000, p. 166-189 ; P. de Martin de Viviés, *Apocalypses et cosmologie du salut* (LeDiv 191), Paris, Cerf, 2002, p. 142-168 ; D. Pezzoli-Olgiati, « Between Fascination and Destruction. Considerations on the Power of the Beast in Rev 13,1-10 », *in :* M. Labahn, J. Zangenberg (eds), *Zwischen den Reichen. Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies* (TANZ 36), Tübingen, Francke, 2002, p. 229-237.

6. Sur l'identification de la Bête de la terre, cf. S.J. Friesen, « The Beast from the Land. Revelation 13,11-18 and Social Setting », *in :* D.L. Barr (éd.), *Reading the Book of Revelation. A Resource for Students* (Resources for Biblical Study 44), Atlanta, SBL, 2003, p. 49-64.

7. Bon nombre d'apocalypses juives, chrétiennes et gnostiques sont rassemblées dans *La Bible. Écrits intertestamentaires I*, éd. par A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (Bibliothèque de la Pléiade 337), Gallimard, 1987 ; *Écrits apocryphes chrétiens I*, éd. par F. Bovon, P. Geoltrain (Bibliothèque de la Pléiade 442), Gallimard, 1997 ; *Écrits apocryphes chrétiens II*, éd. par P. Geoltrain, J.-D. Kaestli (Bibliothèque de la Pléiade 516), Gallimard, 2005 ; *The Nag Hammadi Library in English*, éd. par J.M. Robinson, San Francisco, Harper, 31990.

8. Cet usage remonte à l'époque patristique. L'étude critique du genre littéraire apocalyptique débute au XIXe siècle avec l'ouvrage de F. Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesamte apokalyptische Literatur*, Bonn, Weber, 1832.

9. La littérature sur le genre littéraire apocalyptique est vaste. Pour une vue d'ensemble de ces recherches : cf. F.J. Murphy, « Apocalypses and Apocalypticism : The State of the Question », *CurBS* (1994), p. 147-179 ; J.-P. Prévost, « L'Apocalypse (1980-1992) », *in :* M. Gourgues, L. Laberge (eds), *« De bien des manières ». La Recherche biblique aux abords du XXIe siècle* (LeDiv. 163), Paris, Cerf, 1995, p. 440-442 ; G. Rochais, « *L'influence de quelques idées-forces de l'apocalyptique sur certains mouvements messianiques et prophétiques populaires juifs du Ier siècle* », *in :* D. Marguerat, E. Norelli, J.-M. Poffet (eds), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le Monde de la Bible 38), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 177-190 ; P. Prigent, « L'interprétation de l'Apocalypse en débat », *ETR* 75 (2000), p. 189-210.

10. J'ai repris les conclusions de l'étude formelle du genre littéraire menée par John J. Collins, qui aboutit à une définition, largement reprise, des apocalypses : « *"Apocalypse" est un genre de littérature de révélation qui, dans un cadre narratif, présente une révélation transmise par un être céleste [otherwordly] à un destinataire humain et qui dévoile une réalité transcendante à la fois d'ordre temporel, dans la mesure où elle prévoit un salut eschatologique, et d'ordre spatial, dans la mesure où elle implique un autre monde, surnaturel.* » (J.J. Collins, « Introduction : Towards the Morphology of a Genre », *Semeia* 14 (1979), p. 9. La traduction est de G. Rochais).

2009 n° 16

est généralement thématisée de la manière suivante : les justes, très minoritaires, endurent dans le monde présent la persécution de la part des méchants, alors que, dans le monde transcendant, ils sont à l'honneur et les méchants sont châtiés. Les apocalypses pointent ainsi un désordre fondamental du monde présent. Ce désordre, ce mal est tellement radical que le monde ne pourra pas en guérir par lui-même, en se convertissant, comme l'espéraient les prophètes[11]. Les apocalypses affirment toutefois que le salut est possible, mais seulement dans un autre monde, et il ne sera accordé qu'à ceux qui auront persévéré ici-bas dans la fidélité à Dieu[12].

Cette perspective théologique caractéristique des apocalypses pose la question de leur milieu de production. Quel contexte historique peut expliquer une telle représentation du monde, du mal qui l'affecte, de l'absence de perspective à vue humaine? Où naît cette littérature qui met en scène la crise à une échelle cosmique, sans espoir d'apaisement si ce n'est par intervention divine? En toute logique, elle naît au sein de groupes sociaux qui perçoivent sous le mode de la crise leur rapport à l'ordre social établi[13] : des groupes sociaux éprouvant ce que les psycho-sociologues appellent une «privation relative», quel que soit le domaine de cette privation (religieux, économique, politique...)[14].

De fait, l'une des premières apocalypses, le Livre de Daniel, est né dans des cercles de juifs pieux qui étaient confrontés à une politique d'hellénisation forcée menée par le souverain séleucide Antiochus Épiphane avec le soutien d'une partie des élites juives.

La prise en considération de la mise en forme largement conventionnelle de la crise cosmique racontée par l'Apocalypse appelait une enquête sur les conditions historiques et sociales dans lesquelles l'Apocalypse avait été produite. Il s'agissait de vérifier que la crise présentée par le monde du récit reflétait une crise réelle, une situation de privation relative endurée par les chrétiens vivant en Anatolie occidentale à la fin du Ier siècle.

L'enquête historique

La deuxième étape de ma recherche a ainsi consisté à mener une enquête historique sur l'auteur et le milieu de production de l'Apocalypse.

L'auteur se présente comme un prophète chrétien (cf. 22,9) qui se trouve sur l'île de Patmos, probablement banni par les autorités locales de la province d'Asie (1,9)[15]. Son exil peut expliquer, pour une part – au reste difficile à évaluer – sa vision tragique de la condition chrétienne, mais cette explication ne saurait suffire. La vision du monde de l'auteur n'a pu s'élaborer qu'au sein d'un groupe social; de plus, son expression n'aurait eu aucune postérité si elle n'avait été que le fruit de l'expérience isolée d'un individu. L'existence de l'œuvre, signe qu'elle fut lue et conservée, obligeait à ne pas limiter l'enquête au personnage de l'auteur, mais à examiner le milieu social dans lequel elle a été produite et reçue.

Pendant des siècles, les interprètes ont pensé que l'Apocalypse était née dans un contexte de persécution des chrétiens par l'empereur Domitien, au début des années 90, ainsi que le suggérait la situation d'exil de Jean. Méliton de Sardes (vers 170) et d'autres Pères de l'Église après lui ont tenu Domitien pour un second Néron, c'est-à-dire pour un empereur persécuteur[16]. Les critiques modernes trouvaient confirmation d'une persécution des chrétiens par Domitien dans le portrait que les auteurs païens du début du IIe siècle, Tacite, Suétone et Pline le Jeune en tête, ont brossé de cet empereur[17]. Selon ces historiographes romains, Domitien était un empereur cruel, débauché et sans scrupule.

Or, les progrès effectués depuis une cinquantaine d'années par la recherche historique ont mis à mal l'hypothèse d'Églises asiates sévèrement opprimées à la fin du Ier siècle.

• D'abord, le principat de Domitien et sa personnalité ont été réévalués par la prise en compte d'autres témoignages de la fin du Ier siècle[18]. Ceux-ci tendent à souligner l'intérêt que portait le dernier Flavien à une bonne administration des provinces. Or, ce souci mettait l'empereur en conflit direct avec les familles sénatoriales qui exploitaient ces provinces. Ce conflit oblige à ne pas être dupe du caractère tendancieux des écrits de Tacite, Suétone et Pline qui, tous, appartiennent aux familles sénatoriales[19]. Le portrait d'un empereur fou et sanguinaire a cédé le pas, dans les travaux des historiens, à celui d'un administrateur avisé[20]. Vis-à-vis du culte impérial, le principat de Domitien ne se caractérise pas par une pression accrue sur les populations pour qu'elles vénèrent l'empereur. Domitien a suivi sur ce point la politique de ses prédécesseurs.

• D'autre part, il est apparu clairement que le témoignage tardif des Pères de l'Église sur une persécution domitienne procédait d'une reconstruction *a posteriori* : on a projeté sur les chrétiens de l'Apocalypse l'ombre des persécutions qui ont frappé le christianisme dans la seconde moitié du IIIe siècle.

Enfin, la critique historique tant des textes du Nouveau Testament que des témoignages patristiques les plus anciens suggère une situation où les cas de martyres sont relativement isolés en Orient au tournant du IIe siècle. Les procès menés par Pline en Bythinie au début des années 110 pourraient marquer le commencement d'une intensification de la pression exercée par les autorités romaines à l'encontre des fidèles de la nouvelle voie chrétienne[21], mais ils interviennent probablement plus d'une dizaine d'années après la rédaction de l'Apocalypse.

En fait, l'arrière-fond historique qui ressort des portraits des Églises en Ap. 2-3 s'accorde assez bien avec les indications glanées dans la littérature chrétienne contemporaine. On repère des indices de tensions entre les Églises d'Asie et leur entourage : hostilité de la part de groupes juifs non chrétiens (2,9), peut-être quelques cas de lynchages ou quelques condamnations individuelles par les autorités locales (1,9; 2,10.13).

Néanmoins, sensiblement à la même époque et dans la même aire géographique, la Première Lettre de Pierre et les épîtres pastorales, à la différence de l'Apocalypse, prônent une attitude d'obéissance vis-à-vis de l'autorité impériale reconnue comme légitime (1 P. 2,13-17; 1 Tm. 2,1-2; Tt. 3,1). Au plan politique, on ne peut en aucun cas parler de conflit ouvert généralisé entre les chrétiens de cette région et l'autorité impériale.

Peut-être les chrétiens de l'Apocalypse souffraient-ils alors d'une privation relative au plan social ou économique[22]? Peut-être les chrétiens appartenaient-ils aux classes sociales les plus pauvres? Quelques indices suggèrent que les destinataires de l'Apocalypse, s'ils appartiennent probablement en majorité à des catégories sociales modestes, sont insérés dans le système économique.

Une part d'entre eux participe vraisemblablement aux réseaux de sociabilité de la société gréco-romaine : en témoigne, par exemple, les exhortations à ne pas manger des viandes sacrifiées aux idoles (2,14-15.20), ces viandes que l'on consommait lors de banquets privés ou lors de distributions publiques à l'occasion de fêtes civiques. L'Église de Laodicée jouit à l'évidence d'une certaine opulence (3,17). La province d'Asie profite à cette époque de la paix et de la prospérité que la domination romaine lui garantit.

Au terme de notre enquête historique, nous avons dû conclure que la représentation tragique de la condition chrétienne dans l'Apocalypse ne pouvait être tenue pour la transcription de la situation réelle des chrétiens asiates. L'écart est manifeste entre la situation de crise présentée par le récit et la situation réelle des communautés ecclésiales dans lesquelles l'œuvre a vu le jour.

La nécessité d'un modèle herméneutique

Comment rendre compte de ce hiatus? Depuis 25 ans, les exégètes de l'Apocalypse ont eu recours à différents modèles herméneutiques pour percer l'énigme. Les travaux de trois chercheurs doivent être mentionnés ici.

Adela Yarbro Collins : un modèle de psychologie sociale

A. Yarbro Collins, actuellement professeur à Yale, est la première en 1984 à pointer le fait que, si les destinataires de l'Apocalypse connaissent une crise sociale, celle-ci ne suffit pas à expliquer la naissance de l'œuvre[23]. En effet, les esclaves travaillant dans les mines avaient

11. Sur le rapport de l'apocalyptique à la prophétie et à la sagesse, cf. Ph. Abadie, «Les racines de l'apocalyptique», *in :* Ph. Abadie, J.-P. Lémonon (eds), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne.* XXVIIIe Congrès de l'ACFEB (Lyon, septembre 1999), (LeDiv. 186), Paris, Cerf, 2001, p. 209-245.

12. Cette structure théologique des apocalypses a été dégagée par G. Rochais, «Qu'est-ce que l'apocalyptique?», *ScEs.* 36 (1984), p. 273-286.

13. Sur ce point, cf. notamment P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia, Fortress, ²1979 ; G. Rochais, «L'influence de quelques idées-forces de l'apocalyptique sur certains mouvements messianiques et prophétiques populaires juifs du Ier siècle», 1998, p. 177-190.

14. Le concept de «privation relative» pour qualifier les mouvements apocalyptiques a été mis en avant par J.G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975, p. 19-37 et 93-96.

15. Sur cet exil, cf. G. Biguzzi, «John on Patmos and the "Persecution" in the Apocalypse», *EstB* 56 (1998), p. 201-211.

16. «*Seuls entre tous, persuadés par des hommes malveillants, Néron et Domitien ont voulu mettre notre doctrine en accusation.*» (Méliton de Sardes, cité par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* IV, 26, 9, trad. G. Bardy).

17. Cf. Pline le Jeune, *Lettres;* id., *Panégyrique de Trajan;* Suétone, *Domitien;* Tacite, *Vie d'Agricola;* id., *La Germanie;* id., *Histoires* IV.

18. Cf. l'article pionnier de H.W. Pleket, «Domitian, the Senate and the Provinces», *Mn* 14 (1961), p. 296-315.

19. Cf. notamment la contribution de L.L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York, Oxford University, 1990, p. 95-115.

20. Cf. la synthèse récente de B.W. Jones, *The Emperor Domitian*, London, Routledge, 1992.

21. Cf. Pline le Jeune, *Lettres* X, 96. Sur les conclusions à tirer de ce texte quant à une persécution des chrétiens au temps de l'Apocalypse, cf. F.G. Downing, «Pliny's Prosecutions of Christians. Revelation and 1 Peter», *JSNT* 34 (1988), p. 105-123.

22. Une enquête sur les aspects socio-économiques à l'arrière-plan de l'Apocalypse a été menée par J.N. Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (JSNT.S 132), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

23. A. Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Philadelphia, Westminster, 1984. Pour une synthèse de sa position, cf. du même auteur «Rhétorique apocalyptique, identité et catharsis virtuelle», *Théophilyon* 14 (2009), p. 11-38.

2009 n° 16

des conditions d'existence bien pires et n'ont pourtant pas produit d'écrit apocalyptique.

Il faut donc compter avec d'autres facteurs, liés d'abord au tempérament, à l'expérience personnelle. A. Yarbro Collins évoque cinq causes possibles de trauma psychologique ayant pu affecter l'auteur et sa communauté chrétienne : la chute du Temple de Jérusalem, la persécution des chrétiens de Rome par Néron, la mort d'Antipas (2,13), l'exil de Jean à Patmos (1,9) et l'engouement des populations asiates pour le culte impérial. À cela, il faut ajouter que l'attente par les chrétiens du Royaume de Dieu est une attente frustrée[24].

Pour A. Yarbro Collins, cet élément est déterminant. L'Apocalypse provient donc moins d'une crise sociale que de la perception d'une crise : la réalité n'est pas conforme aux attentes suscitées par l'annonce de la venue prochaine du Royaume de Dieu.

L'Apocalypse permet en même temps aux chrétiens, selon A. Yarbro Collins, de dépasser la frustration qu'ils éprouvent lorsqu'ils constatent que la réalité est en écart par rapport à ce qui devrait être. La lecture de l'Apocalypse lors du rassemblement communautaire (cf. 1,3) a le pouvoir d'opérer une catharsis sur ses auditeurs, selon la fonction qu'Aristote attribuait au drame antique. En clarifiant, en interprétant la réalité par le langage symbolique, cette lecture purge le ressentiment des chrétiens envers l'Empire et le transforme en une adhésion plus exclusive encore à Dieu.

Le langage symbolique ne se contente pas de refléter le réel, il invite à le comprendre et à l'assumer. On peut se demander cependant si la finalité de ce langage n'est que d'encourager des chrétiens éprouvés et de traiter leurs éventuels sentiments d'agressivité. Ne redéfinit-il pas aussi, en profondeur, les identités respectives des acteurs du drame ?

Élisabeth Schüssler Fiorenza : un modèle rhétorique[25]

On doit à E. Schüssler Fiorenza une clarification des concepts : à juste titre, elle invite à distinguer entre la « situation rhétorique » (*i.e.* la situation de communication particulière entre l'auteur et ses destinataires) et l'« univers symbolique » de l'œuvre. Cette dernière notion prend en compte le fait que le texte n'est pas un simple reflet du monde réel, mais crée son univers, avec sa propre temporalité et son propre espace. Aussi bien, notre question sur l'Apocalypse est celle du rapport qui existe entre un univers symbolique marqué par la crise et une situation rhétorique historique qui l'est peu.

Selon E. Schüssler Fiorenza, la relation entre situation rhétorique et univers symbolique dans l'Apocalypse est une relation de causalité. Le postulat sous-jacent pourrait s'énoncer ainsi : les œuvres littéraires sont engendrées par des phénomènes sociaux auxquels elles répondent. Le fait que la fonction rhétorique de l'Apocalypse consiste à consoler ses lecteurs et à les exhorter à la persévérance conduit à deviner la situation rhétorique qui a provoqué sa rédaction.

Pour E. Schüssler Fiorenza, puisqu'une persécution n'est pas documentée, c'est une marginalisation économique et sociale des chrétiens qui a suscité l'écriture de l'Apocalypse. J'ai signalé que la critique historique des données disponibles pouvait faire douter d'une telle marginalisation. Le postulat sur lequel s'appuie E. Schüssler Fiorenza doit être questionné : la relation de causalité entre situation rhétorique et univers symbolique ne jouerait-elle pas à double sens ? Ne faut-il pas tenir compte du fait que la création d'un univers symbolique peut avoir pour ambition d'affecter la situation réelle des destinataires, de la redéfinir ?

Leonard L. Thompson : un modèle structuraliste

À la différence d'E. Schüssler Fiorenza, L.L. Thompson, dans son ouvrage sous-titré *Apocalypse and Empire*[26], considère la relation entre phénomènes sociaux et phénomènes littéraires en termes d'interaction plutôt que de causalité unidirectionnelle : un texte possède un impact social, il construit une perception de la réalité, il façonne des identités et des comportements. L.L. Thompson situe la crise de l'Apocalypse entre deux compréhensions du monde, deux types de savoir.

- D'une part, chaque individu, par le processus de socialisation, acquiert un « *savoir commun* » *(public knowledge)* soutenu par les institutions sociales. L'ordre social impérial, avec ses institutions, produit en effet du langage, des rôles, des identités, des rites, etc. qui façonnent une compréhension du monde partagée par les sujets de l'Empire.
- D'autre part, l'Apocalypse propose un « *savoir révélé* » *(revealed knowledge)* qui s'oppose à ce savoir commun. Ce savoir révélé tient sa légitimité du récit de l'expérience visionnaire, du contact avec le divin. Selon le savoir révélé par l'Apocalypse, l'ordre présent est démoniaque car l'Empire tient son pouvoir de Satan (13,2).

24. A. Yarbro Collins a recourt ici à des modèles issus de la psychologie sociale, comme celui de la dissonance cognitive élaboré par L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, Stanford University, 1957.

25. E. Schüssler Fiorenza, « The Followers of the Lamb », *Semeia* 36 (1986), p. 123-143.

26. L.L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York, Oxford University, 1990.

On a donc affaire, selon L.L. Thompson, à la confrontation entre deux compréhensions du monde. Une crise se reflète bien dans l'Apocalypse, celle que la perspective de l'œuvre place entre l'engagement chrétien et l'ordre social. La crise ne provient pas d'une hostilité de la société à l'égard des chrétiens. Le thème de la crise dans l'œuvre ne dit rien sur la situation historique du visionnaire et de sa communauté, mais Jean l'utilise pour façonner la perception que ses destinataires se font de la réalité. Il entend leur transmettre une vision du monde en contraste avec celle promue par les institutions impériales.

La thèse de Thompson est hautement stimulante, mais l'on peut regretter qu'il ne prenne pas en compte la dimension narrative de l'Apocalypse.

Une proposition : le modèle ricœurien de la triple mimèsis

Pour comprendre la relation entre la situation historique des chrétiens de l'Apocalypse et l'univers symbolique conflictuel de l'œuvre, j'ai adopté pour ma part le modèle herméneutique développé par Paul Ricœur dans *Temps et récit*, le modèle de la triple *mimèsis*[27].

Selon P. Ricœur, la manière dont une histoire est racontée (sa mise en intrigue) refigure la perception du monde du lecteur. Ce modèle invite à tenir compte de la dimension pragmatique de toute mise en intrigue. Le drame que raconte l'Apocalypse, qui met en scène des conflits à l'échelle des Églises d'Asie (Ap. 2-3) et à l'échelle du cosmos (Ap. 4-22), tend à redéfinir l'identité de ses lecteurs.

Une œuvre intransigeante

La dernière étape de mon parcours a donc été consacrée à examiner comment l'Apocalypse utilise les ressources du récit pour mettre en intrigue une crise destinée à façonner chez ses lecteurs une certaine perception du monde et de leur identité au sein de ce monde. Pour cela, j'ai utilisé les outils de la narratologie[28]. Je ne peux ici qu'esquisser très brièvement le résultat de cette enquête.

La crise cosmique que l'Apocalypse met en intrigue dans les visions des chapitres 4 à 22 établit une incompatibilité foncière entre la suite du Christ et la participation à des structures sociales qui ont pour objectif la vénération du pouvoir politique et l'enrichissement. Cette incompatibilité vise à justifier les exhortations développées au commencement du récit dans les messages aux anges des Églises (Ap. 2-3).

Elle a pour dessein de refigurer la perception du monde des lecteurs afin que ceux-ci admettent ce que le Christ dit aux anges-Églises, à savoir que la foi des Églises est en danger sur des questions toutes relatives à la relation que les Églises doivent entretenir avec la société païenne. Le récit montre en quoi l'attitude de compromis avec la société de certaines Églises ou de certains groupes au sein des Églises constitue une infidélité au Dieu unique et au Christ Jésus. Il entend persuader son lecteur que les structures politiques et économiques impériales sont en réalité à la solde du Diable et égarent les hommes dans une idolâtrie blasphématoire.

Par conséquent, celui qui désire être fidèle à Dieu et au Christ n'a pas d'autre solution que de s'extraire de ces structures sociales, ce qui signifie concrètement refuser de suivre ceux qui prônent, dans les Églises, le compromis avec la société païenne.

Si l'Apocalypse reconnaît lucidement que cette attitude intransigeante ne peut qu'attirer sur soi l'ostracisme, elle entend persuader son lecteur que cet ostracisme est inhérent à la condition croyante, qu'il ne saurait effrayer, car il est, en réalité, une participation à la victoire remportée par le Christ sur la croix.

En définitive, au sein des multiples courants qui parcourent le christianisme naissant, l'Apocalypse défendrait une position identitaire, d'intransigeance à l'égard du consensus social cimenté par les cultes civiques ; cette position contesterait celle d'autres courants chrétiens et notamment le courant paulinien qui s'exprime dans la Première Lettre de Pierre et les épîtres pastorales.

Conclusion

À partir de la recherche sur l'Apocalypse de Jean qui vient d'être retracée, trois réflexions sur le thème de la crise peuvent être faites :

1. Pour l'exégète qui ausculte la manière dont un récit raconte ce qu'il raconte, le concept de crise renvoie à ce que les narratologues appellent la tension narrative[29] : il y a intrigue, récit, parce qu'une perturbation, un manque vient troubler une situation d'équilibre. La crise est cette perturbation qui génère une tension dont le récit va raconter

27. P. Ricœur, *Temps et récit*, vol. 1 : *L'Intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 105-169.

28. Pour une présentation des outils de la narratologie, cf. D. Marguerat, Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris, Cerf, [4]2009.

29. Cf. R. Baroni, *La Tension narrative. Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris, Seuil, 2007.

la résolution. Dans l'Apocalypse, la tension narrative vient du fait que l'attitude des anges des Eglises n'est pas conforme à ce que le Christ attend d'eux.

2. Le récit de la crise fait largement appel à des conventions pour sa mise en forme. Celles-ci opèrent la dramatisation nécessaire pour qu'une situation puisse être tenue pour une situation de crise, c'est-à-dire, paradoxalement, pour une situation hors normes.
3. Il vaut la peine de s'interroger sur la dimension pragmatique du récit de crise : comment la crise racontée entend-elle façonner la perception que les lecteurs ont du monde et de leur identité au sein de ce monde? Ceci conduit à s'interroger sur l'objectif poursuivi par celui qui raconte la crise. ■

Jacques DESCREUX,
Faculté de Théologie

La condition historique et la crise du sujet selon F. Nietzsche

Ne nous arrêtons pas à présenter le philosophe Nietzsche (1844-1900), qui jouit encore et toujours d'une grande popularité en France[1]*, et allons droit à la chose même,* la crise. *La crise, oui, mais laquelle? Telle est la question de Nietzsche. C'est aussi notre question. Quelle crise? Qu'est-ce qui ne va pas* vraiment? *Question de vérité. Question de vie. Qu'il faut persister à poser, même et surtout devant l'évidence d'une réponse.*

Par exemple, pour nous, en temps de crise économique : l'économie mondiale est en crise, il faut la ramener à l'équilibre. La massivité de la réponse peut nous divertir de la question : quelle crise? Et du travail d'avoir à discerner.

*Nous savons d'ailleurs que la notion de crise est liée étymologiquement à celle de discernement. Puisque le grec «*krisis*» est dérivé du verbe «*krinein*», qui signifie «séparer, choisir, décider». Dans la même famille de termes, il y a* kritikos : *«être capable de discerner».*

Soyons donc critique avec «la crise» à l'école de Nietzsche. Et relevons trois moments dans l'investigation du philosophe, dans son discernement à propos de la crise. Trois moments, qui sont d'ailleurs marqués dans son autobiographie philosophique Ecce homo, *son livre terminal de 1888, par trois sens de «crise».*

La crise sens 1 (1869-1876) : crise de la civilisation

Ce sens-là est porté par un jeune professeur de philologie classique, passionné par sa discipline, à savoir la science de l'Antiquité gréco-latine[2], mais aussi, voire surtout, par le projet culturel d'un grand artiste, dont il est devenu un proche, un peu par accident, car ils sont voisins en Suisse : c'est Richard Wagner, qui vit alors près de Bâle, où il prépare son installation à Bayreuth.

Nietzsche va communier très profondément au projet wagnérien de Bayreuth. Bayreuth, c'est-à-dire pas simplement un festival, mais ce qui se projette comme une véritable «révolution culturelle». Rien moins qu'une réforme de la culture, au sens fort du terme allemand *Kultur,* qui signifie «la civilisation» dans toutes ses dimensions : politique, éthique, esthétique, religieuse.

La civilisation est en crise, il faut la réformer! Et Nietzsche met sa science et sa plume toute neuve au service de Bayreuth. 1872, ce sera *La naissance de la tragédie de l'esprit de la musique,* livre au titre philologico-wagnérien.

Il y aura aussi ce pamphlet virulent contre David Strauss[3], ennemi de Wagner. Strauss, théologien libéral dans sa jeunesse, auteur en 1835 d'une célèbre *Vie de Jésus.* Dans un livre tout récent de 1872, *De l'ancienne à la nouvelle foi,* livre conçu dans l'euphorie de l'unification allemande, le vieux Strauss célèbre sa conversion du christianisme aux bienfaits de la civilisation industrielle.

Puisque nous disposons désormais d'une médecine performante, des chemins de fer, et d'une nation allemande, nous n'avons plus besoin du christianisme! Telle est, selon Nietzsche, la ligne directrice de l'argumentation de Strauss. Dans *Ecce homo,* Nietzsche revient sur son pamphlet de jeunesse, avec visiblement une certaine mauvaise conscience[4], et un besoin de se justifier :

> «Dans mes attaques, je ne m'en prends jamais aux personnes, – la personne ne me sert que de verre grossissant, qui permet de rendre visible *un état de crise général, mais insidieux, malaisé à saisir.* C'est ainsi que j'ai attaqué David Strauss, ou plutôt le *succès* d'un livre sénile de cet auteur auprès de l'élite "cultivée" allemande (§ 7)» (F. Nietzsche, *Ecce homo*)[5].

Le diagnostic posé alors par le jeune philologue sur la crise de la culture n'était sans doute pas sans pertinence. Nietzsche a dans l'esprit le bel exemple de la Cité grecque à l'époque de Sophocle et d'Eschyle. La tragédie, selon la compréhension qu'il en donne dans *La naissance de la tragédie,* n'est pas un art du divertissement, mais un art politique, une sorte de liturgie politique, qui vise à refaire le corps uni de la Cité.

Une grande culture, pense-t-il, suppose

1. Il faisait la Une du magazine *Lire* de ce mois de février 2009, où cette séance de l'école doctorale s'est tenue.
2. Lorsque Nietzsche est élu professeur de philologie classique à l'université de Bâle, il n'a pas encore 25 ans. Il est considéré alors comme un grand espoir de la philologie allemande.
3. En 1873, Nietzsche publie sa première considération inactuelle, *David Strauss, croyant et écrivain.*
4. David Strauss étant décédé peu après la publication de son livre, Nietzsche avait la conviction d'avoir causé cette mort. Il s'en est toujours senti coupable.
5. F. Nietzsche, *Ecce homo,* «Pourquoi je suis si sage», trad. J.-Cl. Hémery, Gallimard/Folio Essais, 1990 (1888), nous soulignons.

l'unité de style de toutes les dimensions d'une existence radicalement politique[6].

Or, selon Strauss, tel que Nietzsche le présente et le cite, «culture» n'a pas de signification éthique et politique forte, «culture», c'est déjà, pouvoir consommer de multiples biens culturels, avoir accès possiblement et facilement à tout, mais de tout cela ne pas trop savoir que faire. Le diagnostic du jeune Nietzsche est convaincant. Il est doté de lucidité critique quant à l'avenir de la culture dans les sociétés techniques avancées où nous sommes, mais, en 1888, à l'époque de la rédaction d'*Ecce homo*, il n'est pour Nietzsche plus d'actualité.

En 1888, un autre sens de la crise est, en effet, venu au premier plan. Nommons-le pour la commodité de notre exposé ici, le sens 3. Le discernement de Nietzsche sur la crise en question, entre 1873 et 1888, a changé d'objet. Quant à l'opérateur de ce passage du sens 1 au sens 3, soit le «sens 2», il engage une crise personnelle de l'homme Nietzsche. C'est, en effet, une crise «biographique», nous en formons l'hypothèse, qui fait passer Nietzsche d'un sens culturel de la crise à un nouveau sens de la crise.

Ce sens, nous le dirons «subjectif», dans une entente philosophique de cette notion, c'est-à-dire selon les termes de la théorie nietzschéenne du sujet. Pas besoin toutefois de présenter *in extenso* les tenants et aboutissants de cette théorie, tâche d'ailleurs dont un siècle de commentaire abondant a prouvé la pure et simple impossibilité. Mais un accès plus bref à cette théorie du sujet s'ouvre ici. Il s'agit premièrement du thème de la crise, puis, plus précisément, de cette crise au sens 2, cette crise biographique, qui prépare l'avènement de la conception d'un sujet-crise.

La crise sens 2 (1876-1879) : une crise biographique

L'éclipse du sens 1 aurait eu lieu en 1876, au moment où Nietzsche perd sa foi en la révolution culturelle wagnérienne. 1876, ouverture du festival de Bayreuth, événement musical majeur, mais aussi événement mondain, en tout cas, et là est l'essentiel aux yeux du militant de la *Kultur* Nietzsche, pas la grande réforme de la culture, qui était projetée dans le milieu de l'idéal wagnérien.

La désillusion est rude, quoique sans aucun doute salutaire[7]. Le philosophe se soutiendra désormais de ce désenchantement. Nietzsche pour l'heure a compris qu'il n'a rien à attendre de Bayreuth. Mais il ne peut plus refaire ce qui a été défait par son engagement wagnérien. *La naissance de la tragédie*, livre au genre hybride, «chimérique[8]», mi-philologique, mi-wagnérien, lui a valu dès 1872 l'excommunication de la philologie allemande[9].

On se pressait à ses cours. Il n'a désormais plus d'étudiants. Il a joué gros et il a tout perdu, son utopie culturelle et sa réputation scientifique. Le voilà dans une situation personnelle intenable. C'est la crise ! Plus la crise de la culture à dénoncer, mais une crise personnelle à assumer pour celui qui en vient, selon ses mots, à «douter de son droit à sa propre mission».

Et il tombe malade[10], chroniquement malade. Cette maladie va toutefois le tirer d'affaire. Elle lui ouvre en effet une solution de sortie de crise au sens 1. Fin d'une lutte vaine contre la crise de la culture et négociation de la crise biographique. En 1879, il obtient un congé maladie de longue durée, avec une petite pension et il commence une vie errante dédiée à la philosophie.

De son *Humain trop humain* écrit à cette période, il dira par une deuxième occurrence de la notion de crise (sens 2) dans *Ecce homo :*

> «*Humain, trop humain* est le monument commémoratif *d'une crise (§ 1)* (...). À cette époque, mon instinct résolut irrévocablement d'en finir avec cette habitude (...) de me prendre pour un autre (...). N'importe quel mode de vie, les conditions les plus défavorables, la maladie, la pauvreté, tout me sembla préférable (...). C'est alors que, d'une manière dont je ne saurais trop m'émerveiller et juste au bon moment, me vint en aide cette mauvaise hérédité que je tenais de mon père (...). La maladie me détacha lentement de tout (§ 4)» (F. Nietzsche, *Ecce homo*)[11].

Libération paradoxale par la maladie, équilibre dans le déséquilibre, et voilà Nietzsche désormais sensible à un autre sens de la crise, le sens véridique porté par le philosophe : non pas la crise de la civilisation, la mauvaise crise, dont on ne peut attendre rien de bon, ni en elle, dans ce qu'elle apporte, ni non plus à lutter contre elle, mais la bonne crise, la crise du sujet, la crise qui donne.

D'avoir trouvé la vie dans une crise biographique qui se résout en crise physiologique, le philosophe va naître à sa philosophie. Elle est toute sensibilité à une vision «critique» de la subjectivité, dans la pensée d'un «sujet-crise».

La crise sens 3 (1879-1888) : la crise du sujet

Pour introduire au sens 3 de la crise selon Nietzsche, sens assumé à titre principal par sa philosophie[12], citons un troisième passage d'*Ecce homo*, portant mention d'une troisième et dernière occurrence de la notion de «crise» :

> «Je connais le sort qui m'est réservé. Un jour, mon nom sera associé au souvenir de quelque chose de prodigieux – à *une crise comme il n'y en eut jamais sur terre* (...) Ce n'est qu'à partir de moi qu'il y aura sur terre *une grande politique*» (F. Nietzsche, *Ecce homo*)[13].

Relevons ici l'allusion de Nietzsche et posons-nous une question : à quoi, en fait de crise, le nom du philosophe est-il associé communément ? Sans l'ombre d'un doute, le nom de Nietzsche est lié dans notre paysage mental au thème de «la mort de Dieu». Rappelons toutefois que ce n'est pas là une invention, une décision, voire une perpétration criminelle de sa part. Nietzsche est, en son œuvre, l'un des témoins de ce moment, fin XIXe siècle, où les sociétés occidentales quittent la sphère d'influence de la religion. «Dieu» s'efface de l'horizon des sociétés occidentales. Le *De l'ancienne à la nouvelle foi* de David Strauss est un signe éloquent de cette disparition.

Mais, la «mort de Dieu» signifie également, de pair avec un effacement social de la religion, une crise de la métaphysique, «Dieu» signifiant dans le système cosmologico-religieux de la métaphysique la synthèse pour le moins étrange[14], du dieu naturel d'Aristote et du divin biblique.

Le XIXe siècle, en effet, voit l'avènement d'une vision radicalement historique de tout ce qui est. Le fondement de l'universel en Occident étant l'Univers, c'est la représentation de l'Univers qui a changé. Elle était jusque-là fondamentalement stable, anhistorique. Elle sera désormais affectée d'instabilité, de devenir. L'homme, la plante, l'astre, et la maison Univers elle-même en son entier, tout est affecté par le temps.

Comment alors croire encore au stable, au sempiternel, à l'éternel, c'est-à-dire à la métaphysique et à ses essences ?

Pour le dire autrement et en un symbole, «l'homme qui a tué Dieu» n'est pas Nietzsche, c'est Darwin[15], et, avec lui, les théoriciens du Big bang et de la mort thermique de l'univers. Comme toujours dans le processus occidental, les savoirs qui commandent le rapport au réel sont les sciences de la nature. La philosophie de la nature, qui vient après ces sciences et dépend d'elles, entre autre au XIXe siècle, dans une crise profonde, probablement définitive, «Dieu est mort».

Nietzsche, quant à lui, opère à sa manière un constat[16], que d'autres avaient fait avant lui et feront après lui. Mais la mise en scène colorée de ce thème dans les figures de l'insensé du *Gai savoir* et de son Zarathoustra a, sans doute, frappé les esprits. Alors, oui, le nom de Nietzsche est bien associé à une crise, telle qu'«il n'y en eut jamais sur terre». Crise qu'il ne provoque pas, mais qu'il dépeint, qu'il scrute, qu'il pense.

Le philosophe questionne en particulier les possibilités d'existence d'un sujet qui se découvre désormais comme radicalement affronté au temps, à l'histoire. Et, il élabore une anthropologie philosophique qui conçoit l'hom-

6. «La véritable culture comporte avant tout l'unité de style» (F. Nietzsche, *David Strauss, croyant et écrivain*, 1873, § 2).

7. «Le vrai Wagner, le Bayreuth réel, étaient pour moi comme une mauvaise épreuve d'une eau-forte, la toute dernière sur papier médiocre. Mon besoin de voir des hommes réels, leurs vrais mobiles, fut extraordinairement stimulé par cette expérience humiliante (...) non seulement j'y ai senti – j'y ai touché du doigt – tout ce qu'il y a d'inconsistant et d'illusoire dans l'"idéal" wagnérien, mais j'y ai vu avant tout à quel point, même pour les plus proches participants, l'"idéal" n'était pas l'essentiel – que bien d'autres choses étaient prises plus au sérieux, avec plus de passion (...). On avait rassemblé toute la canaille désœuvrée d'Europe et le premier prince venu entrait chez Wagner comme chez lui, comme si, à Bayreuth, il ne s'était agi que d'un sport de plus» (Nietzsche cité par R. Safranski, *Nietzsche. Biographie d'une pensée*, Solin/Actes sud, 2000, p. 123-125).

8. Chimère ou centaure ! Au moment où s'invente en lui, à l'école de Wagner et de la philologie, la *Naissance de la tragédie de l'esprit de la musique*, par une lettre de février 1870, Nietzsche disait à son ami Erwin Rohde : «Science, art et philosophie se développent et se recoupent maintenant tellement en moi qu'en tout cas, un jour, j'enfanterai des centaures.» (*Œuvres philosophiques complètes 1*, vol. 1, Gallimard, 1977, *Dates et événements...*, p. 489).

9. Un philologue de Bonn (Usener) qui avait soutenu sa candidature à Bâle (donc sans *a priori* négatif) déclarera après lecture de *La naissance de la tragédie :* «Pure absurdité, dont il n'y a rigoureusement rien à retenir; en écrivant quelque chose de ce genre, scientifiquement on se condamne à mort.»(*Querelle autour de la naissance de la tragédie*, Écrits et lettres de F. Nietzsche, F. Ritschl, E. Rodhe, U. von Wilamowitz-Möllendorff, Richard et Cosima Wagner, Vrin, 1995, p. 219).

10. Dans la deuxième partie d'*Humain, trop humain*, publiée en 1880, Nietzsche écrit : «La maladie est la réponse chaque fois que nous nous mettons à douter de notre droit à notre propre mission.» (*Humain trop humain*, II, préface, § 4).

11. F. Nietzsche, *Ecce homo*, «Humain, trop humain», *ibid.*, nous soulignons.

12. La philosophie de Nietzsche naît, pensons-nous, d'une rupture avec la cause wagnérienne. Cela ne prive pas pour autant les écrits de la période wagnérienne de valeur pour l'interprétation de la philosophie de Nietzsche. *Humain, trop humain* est d'ailleurs le premier écrit de Nietzsche qui assume un propos explicitement philosophique. Cf. Franz Overbeck, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Éditions Allia, 2006 (1906), p. 31.

13. F. Nietzsche, *Ecce homo*, «Pourquoi je suis un destin», § 1, *ibid.*, nous soulignons.

14. Était-elle stable ? qu'elle en vienne à se défaire, prouve justement que non.

15. «Darwin l'homme qui a tué Dieu», titre qui figure à la Une du *Courrier International* n° 954 du 12 au 18 fév. 2009. Notons sur la même page un drôle, du point de vue du présent exposé, de «merci la crise !».

16. Le thème de la «mort de Dieu» est, bien sûr, plus complexe, doté de plusieurs niveaux de sens chez Nietzsche.

me comme un être en crise chronique, être d'anti-nature, trouvant son équilibre dans le devenir. Cela donne lieu chez Nietzsche à d'étranges définitions de l'homme. Ainsi :

> «L'homme (...) est l'animal malade par excellence» (F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*)[17].

Soulignons à quel point les termes de cette définition ne vont pas ensemble. En bonne physique et bonne métaphysique, «animal» implique, en effet, les idées de nature, de perfection, d'équilibre, alors que «malade», tout à l'inverse, connote l'imperfection et le déséquilibre. Et puis, vient finalement le «par excellence» pour couronner le tout et porter le paradoxe à son comble. Nietzsche définit donc l'homme par la crise. Sa perfection est d'être un vivant qui n'a pas atteint encore sa forme :

> «L'homme est l'animal dont l'espèce n'est pas encore fixée» (F. Nietzsche, *Fragment posthume*)[18].

Quant à ce qui pourrait tuer l'homme, de quoi il pourrait mourir, – le thème spécifique à l'œuvre de Nietzsche n'est pas celui de la «mort de Dieu», disions-nous. Précisons ce qu'il est. Il engage la possible «mort de l'homme» au temps de la «mort de Dieu». L'homme mourrait d'oublier sa condition extra-naturelle, exposée, dangereuse[19].

Au moment de «la mort de Dieu», au moment où les sociétés occidentales ne sont plus référées à un horizon au-delà d'elles-mêmes, à un divin plus loin qu'elles, le défi pour l'homme sera de résister à cette pente «naturelle» de se fixer dans une pseudo-animalité monstrueuse[20].

Le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* ce conte philosophique, qui réfléchit à la condition humaine au temps de la «mort de Dieu», présente l'horrible figure du «dernier homme», au sens temporel du terme *(der Letzte Mensch).* Il s'agit d'une satire de l'humanité de la mort de l'homme, de cet homme qui tuerait l'homme en lui. Dans la peinture de Nietzsche, ce serait une humanité qui se prendrait elle-même pour idéal, qui n'aurait pas d'autre horizon plus loin qu'elle-même, qui aurait perdu le sens des grandes questions, celles justement qui mettent l'homme en crise :

> «Je vous le dis, pour pouvoir engendrer une étoile qui danse, il faut, en soi-même, encore avoir quelque chaos. Je vous le dis, en vous-mêmes, il est encore quelque chaos. Malheur! Arrive le temps où, de l'homme, ne naîtra plus aucune étoile. Malheur! Arrive le temps du plus méprisable des hommes, qui, lui-même, plus ne se peut mépriser. Voyez! Je vous montre le dernier homme *(der letzte Mensch).* "Qu'est-ce qu'amour? Qu'est-ce que création? Qu'est-ce que désir? Qu'est-ce qu'étoile?" – ainsi demande le dernier homme» (F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*)[21].

Dans la tradition biblique des deux voies de vie et de mort[22], en miroir du «dernier homme», voie de mort, l'autre possibilité d'existence proposée par le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* la voie de vie, est indiquée par le surhomme. Le surhomme n'a pas, lui-même, d'image. Il n'est pas l'homme de l'avenir, mais cette figure porte l'idée critique de toute assignation de l'homme à une espèce, une identité fixe, une image :

> «Briser à l'image du surhomme toutes les images de l'homme» (F. Nietzsche, *Fragment posthume*)[23].

Dans la Bible, l'homme est déclaré à l'image du Sans-image, donc lui-même sans image. Au temps où l'existence sociale n'est plus référée au Sans-image, l'homme doit rester à l'image d'un sans-image, lui-même. La figure du surhomme surgit au lieu même d'une telle injonction.

À l'horizon de cette crise chronique, qui définit la subjectivité, notons enfin deux thèmes directeurs de la théorie nietzschéenne du sujet.

• Tout d'abord le thème de la «grande santé». «Grande» pour signifier une santé autre que la santé ordinaire. Puisque l'homme est «l'animal malade par excellence», puisque son humanité tient à sa capacité de trouver un équilibre dans le déséquilibre, la santé physiologique qui tient à l'équilibre, ne le définit donc pas, mais son affaire, c'est la santé subjective, la grande santé subjective :

> «Celui qui, par l'expérience la plus intime et la plus aventureuse, veut apprendre ce que ressent un conquérant et un explorateur de l'idéal, ou un artiste, un saint, un législateur, un sage, un savant, un homme pieux, un divin excentrique à l'ancienne mode : celui-là n'a besoin que d'une chose mais, essentielle, de la grande santé – une santé qu'il ne suffit pas de posséder, mais qu'il faut sans cesse conquérir et reconquérir, puisqu'il faut sans cesse la risquer et la remettre en jeu...
>
> Et alors, après avoir longtemps été en route de la sorte, nous, les argonautes de l'idéal, plus hardis peut-être qu'il n'est sage, ayant plus d'une fois fait naufrage et subi bien des avanies, mais je l'ai dit, bien portants, d'une santé toujours renouvelée» (F. Nietzsche, *Ecce homo*)[24].

Non seulement «la grande santé» n'est rien de simplement physiologique, mais Nietzsche montre dans *Ecce homo* par quel détour la maladie peut être une condition de possibilité de la grande santé. Nietzsche a la conviction, en effet, que la grande santé du sujet s'accompagne d'une sortie de cette forme contemporaine du mal qu'est au temps de «la mort de Dieu», le ressentiment[25]. Le ressentiment est un mal que je m'inflige à moi-même à propos, et surtout hors de propos, du mal qu'autrui ou la vie m'ont infligé.

La pente du ressentiment est, en effet, sans limite. Or, Nietzsche soutient avec raison que dans sa recherche d'une cause ou d'un responsable de l'atteinte physiologique dont il souffre, le malade est particulièrement porté au ressentiment. Mais voilà bien ce qu'il ne peut justement pas se permettre, compte-tenu d'une fragilité qui le rend très vulnérable aux effets destructeurs du ressentiment. S'il veut vivre, quoique porté au ressentiment et doublement exposé à sa force destructrice, le malade doit apprendre à connaître ce mal plus puissant que la maladie et à le combattre :

> «Être libre de tout ressentiment, être éclairé sur la nature du ressentiment – qui sait si, en fin de compte, ce n'est pas à ma longue maladie que j'en suis redevable! (...). S'il est un reproche que l'on puisse faire à l'état de maladie et de faiblesse, c'est que, dans cet état, le véritable instinct de guérison, c'est-à-dire l'instinct offensif et défensif qui est en l'homme s'y effrite. On ne sait plus s'affranchir de rien, on ne peut plus venir à bout de rien – tout vous blesse.
>
> Hommes et choses se rapprochent avec une dangereuse insistance, les expériences vécues touchent trop profondément, le souvenir est une plaie qui suppure (...). Rien ne vous consume plus vite que les émotions du ressentiment. La contrariété, la susceptibilité maladive, l'impuissance à se venger, l'envie, la soif de vengeance, tout ce qui "empoisonne le sang" (...). Pour le malade, le ressentiment est, en soi, la chose interdite – c'est, pour lui, le mal absolu : c'est aussi malheureusement sa tendance naturelle» (F. Nietzsche, *Ecce Homo*)[26].

• L'autre thème directeur à l'horizon de la théorie nietzschéenne d'un «sujet-crise» est celui, plus rare, allusif et énigmatique, de la «grande politique». Il pourrait bien évoquer, pensons-nous, par une sorte de version déthéologisée de la «Cité de Dieu», la Cité qui rassemble, en un lien quasi-mystique, au sein d'une civilisation en crise, les naufragés de l'idéal, les explorateurs de la grande santé, tous ceux qui vivent radicalement la crise du sujet et y trouvent la vie. ■

Pascal Marin,
Faculté de Philosophie

17. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale,* III, § 13, trad. H. Albert, Idées/nrf.
18. F. Nietzsche, *La volonté de puissance,* t. II, trad. G. Bianquis, Gallimard, 1948, § 168, p. 270.
19. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra,* trad. M. de Gandillac, Folio/Essais, 2003 (1883), Prologue, § 4 : «L'homme est une corde (...) sur un abîme. Dangereux de passer, dangereux d'être en chemin, dangereux de se retourner, dangereux de trembler et de rester sur place! Ce qui chez l'homme est grand, c'est d'être un pont et de n'être pas un but; ce que chez l'homme on peut aimer, c'est qu'il est un passage et un déclin *(ein Übergang und ein Untergang).*»
20. L'animal, pour Nietzsche, est synonyme de perfection. Il a atteint la plénitude de sa forme. L'homme, par contre, ne pourrait se fixer, s'il le pouvait, que dans une animalité imparfaite, mensongère, contradictoire avec son essence.
21. *Ibid.*, Prologue, § 5.
22. Cf. *Deutéronome* 30,15-20.
23. F. Nietzsche, *Fragment posthume,* Kröner, § 1274.
24. F. Nietzsche, *Ecce homo,* «Ainsi parlait Zarathoustra», § 1, *ibid.*
25. Pourquoi cette montée en puissance du ressentiment au temps de «la mort de Dieu»? Nietzsche ne le dirait pas ainsi, mais c'est peut-être que l'Instance garante du pardon s'étant évanouie, l'homme contemporain se trouve livré sans recours symbolique à la puissance auto-destructrice du ressentiment.
26. F. Nietzsche, *Ecce Homo,* «Pourquoi je suis si sage», § 6, *ibid.*

2009 n° 16